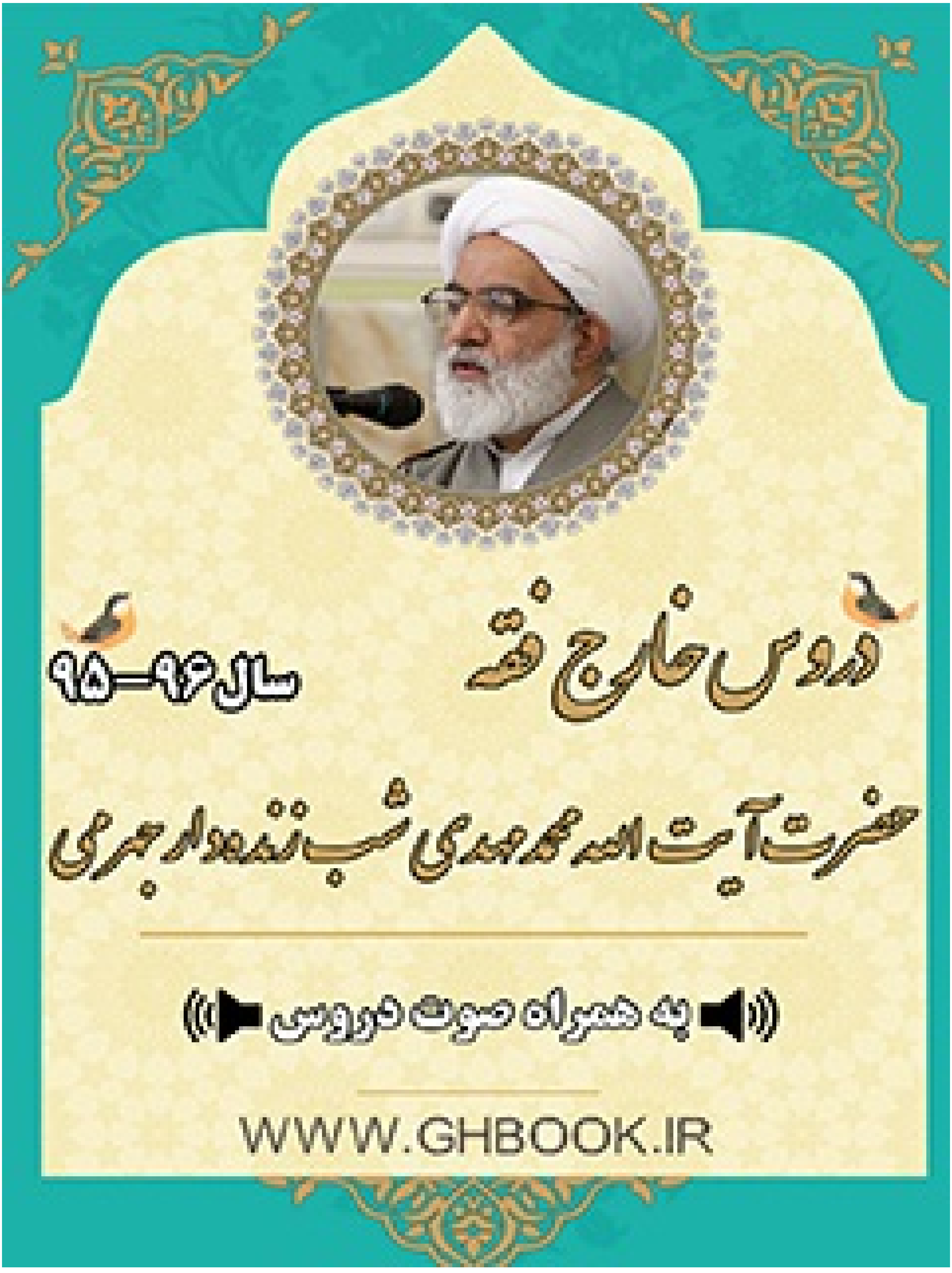

دروس خارج فقه
سال ۹۶-۹۵
حضرت آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۶-۹۵

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار جهرمی، محمدمهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۶-۹۵ /محمدمهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

امربه معروف و نهی ازمنکر (شرایط آمر و ناهی/ اقوال در رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف») ۹۵/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: امربه معروف و نهی ازمنکر (شرایط آمر و ناهی/ اقوال در رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف»)

مقدمه

مطلب اول: توصیه هایی درباره دهه ذی الحجه

جناب موسی، نبی است انسان کامل است، اما برای این که استعداد بیشتری پیداکند، باید چهل روز به میقات برود و از همه علائق بریده بشود تا این نفس آمادگی پیداکند برای دریافت معنویت های بیشتر. ما هم برای ترقیات معنوی، نیاز به میقات های چهل روزه داریم.

انسان برای ترقیات معنوی، نیاز به دو کار دارد:

یک رکن، زدودن رذائل است؛ مثل غضب و تندی مزاج، حسد، بخل، بی تفاوتی. یکی از راه هایی زدودن این رذائل، همین میقات های چهل روزه است. معمولاً ـ در چهل روز، عادات، یا ترخیص داده می شود یا برگشت می شود. اگر مثلاً با خواب آلودگیِ بعد از نماز، چهل روز از طریق مثلاً مباحثه مبارزه کند، بعد از چهل روز، این عادت کم کم برمی گردد.

پایه دوم، واجد صفات حمیده شدن است مثل ایمان و یقین؛ اگر چه داشته باشد و بخواهد به مراتب بالاترش برسد. اینجا هم میقات های چهل روزه نیاز است.

با این میقات ها، نفس های چموش که بعضاً زیر بار نمی رود را می شود رام کرد.

بر این میقات ها، از نذر هم می توان کمک گرفت. مرحوم آیت الله حائری در دفتر خاطرات شان دیدم که نوشته بودند: دیدم این درس ها نمی گذارند به تفسیر برسم، یک دوره تفسیر مجمع البیان را با نذر مطالعه کردم.»، البته باید طوری باشد که سنگین نباشد. من خودم در ابتدای درس خارج دوست داشتم شرح لمعه» مطالعه کنم؛ نذرکردم مقداری (ولو یک خط) هر شب شرح لمعه مطالعه کنم.

ص: ۱

مطلب دوم: شیوه درس خواندن

مطلب دوم این است که این سجیه سلف صالح در نظام دِراسی حوزوی، یک نظام تجربه شده ای است که نتایج ملموس دارد و حوزه های علمیه بر این اساس، محققین فراوانی تحویل داده است. البته روش های جدید هم محسَّناتی دارد، ولی نباید باعث بشود که محسنات روش های گذشته را کناربگذاریم.

رکن اول: پیش مطالعه

اولین رکن شیوه سلف، این است که مباحث را به طور ارتجال شرکت در درس ها و بحث ها نداشته باشیم؛ مثل مجلس روضه نباشد که نمی دانیم منبری چه می خواهد بگوید، بلکه حتماً قبلش مطالعه و فکرکنیم؛ قبلش انسان خودش مراجعه و فکرکند؛ خود انسان، قبل از درس، با مطالعه به کتاب و سنت و ادله، بر اساس ادله ببیند چه می شود گفت، یک مختاری پیداکند، ولو مختار ظنّی. پس قبل از درس، با مطالعه و فکر اجمالی، یک مختاری پیدامی کند و یک استدلالی هم برای آن دارد. اگر بعد از درس فهمید که درست بود، یطمئن بنفسه که ما هم اهل طریقیم. اگر مواضع خطا برایش روشن شد، کم کم این مواضع خطا برطرف می شود و اهل طریق می شود. بنابراین این مطالعه و فکرِ قبل البحث، یکی از ضروریاتی است که مورد تجربه علما و بزرگان بوده است. مرحوم مرحوم استاد می فرمود: آ شیخ ابراهیم محلاتی(۱) می فرمود: طلبه ای که مطالعه نکند و به درس بیاید، هم وقت خودش را ضایع می کند هم وقت استاد را.

رکن دوم: تقریرنویسی

رکن دوم، تقریرنویسی است. این که الآن مرسوم است، اَمالی است؛ تقریر، این است که مطلب را دریافت کند، بعد خودش مطلب را بازخوانی کند که: «این استدلال چه عناصری در آن مأخوذ بود؟ و چطور این استدلال به این نتیجه رسید؟»، این را بازخوانی کند و بعد ماحصل را بنویسد. این باعث می شود که خوب حلاجی کرده هضم کند، و چون به کتابت درمی آورد، هم قدرت نقلش بالا می رود، و هم نوشتن برایش آسان می شود، و هم آن مطلب بهتر برایش جا افتاده و در ذهنش می ماند.

۱- (۱) - آشیخ ابراهیم محلاـتی، هم علماً و هم عملاً ـ از بزرگان بوده است و میرزای شیرازی او را به فارس فرستاد و در همانجا مرحوم شد.

یکی از جاهای خیلی خوب برای نوشتن تقریر، کتابخانه است که فکر انسان مستجمع است. این تقریرنویسی، مکمل و متمم درس است. کسی که مدتی اینچنین، آن ماسبق، و این تقریر را مداومت داشته باشد، اگر استعداد متوسطی داشته باشد، رشدمی کند.

مرحوم نائینی در جواب یک استفتاء نوشته بودند که مقصود میرزا از وجوب عینی اجتهاد (که باعث شده بود حتی بعضی کسبه در صدد برآیند که به حوزه بروند)، کسانی هستند که شرایطی داشته باشند، از جمله توانایی نوشتن تقریر، چرا که چنین کسانی هستند مرجوّ اجتهادند.

رکن سوم: مباحثه

و رکن سوم، مباحثه است. بعد از آن فکر، و بعد از شرکت در درس، و بعد از تقریرنویسی، این حرف ها را با یک همپای خودش یا بهتر از خودش در میان می گذارد، خطاهای خودش را متوجه می شود، یک بازخوانی دیگری انجام می شود. بعد هم برمی گردد آن تقریرات را اصلاح می کند.

جهات دیگری هم هست؛ مثل حفظ کردن رئوس مطالب.

در تعطیلات حوزه، درس تعطیل نیست

تعطیلات حوزه، برای سطح ضرر دارد، اما برای درس های خارج، اینطور نیست؛ چون درس خارج، نیاز به فکر و تأمل و تتبع دارد. در روز تعطیلی، کلاس درس تعطیل است، ولی درس تعطیل نیست.

بحث ما به حسب متن جواهر و شرائع رسید به شرایط امر به معروف و نهی از منکر.

مقام پنجم: شرایط امر به معروف و نهی از منکر

جایگاه این بحث(۱)

این مبحثی که می خواهیم واردش بشویم، درحقیقت داخل می شود در مقام پنجم از مقامات دوازده گانه ای که گفتیم در کتاب «امربه معروف» وجود دارد و گفتیم تمام ابحاث کتاب «امربه معروف»، یا لااقل اهم مباحثش، در این دوازده مقام قرارمی گیرد؛ که فهرست آن مقامات را عرض می کنم:

۱- (۲) - استاد، این بحث را در انتهای جلسه فرمودند.

مقام اول: فی اهمیه الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و الآثار المترتبه علیهما

مقام دوم: حول الموضوع من معرفه المعروف و المنکر و الأمر و النهی

مقام سوم: حول الحکم و خصائصه؛ این وجوب، عینی است یا کفائی،؛ تعبدی است یا توصلی، فوری است یا با تراخی؟

مقام چهارم: حول معرفه الموضوع بمعنی المخاطب؛ مخاطب این حکم، چه کسانی است؟ همه مکلفین؟ یا علما؟ یا بخشی از علما؟

مقام پنجم: حول شرائط آمر و ناهی، و مأمور و منهی، و مأموربه و منهی عنه. چون بحث ما طبق شرائع و جواهر است، این مبحث امروز، داخل در این مقام

مقام ششم: مراتب و کیفیت ترتیب هر مرتبه

مقام هفتم: فی سائر الوظائف فی قبال التارکین و الجاهلین و المُقْدمین؛ آیا غیر از امربه معروف، وظایف دیگری هم داریم یا نه؟ مثلاً ـ در قلبت تنفر از او داشته باش، یا صورتت را در هم بکش. جاهل را جای امربه معروف نیست، اما ارشاد جاهل چه حکمی دارد؟ و سوم این که چه وظیفه ای نسبت به کسانی که امر به معروف می کنند داریم؟

مقام هشتم: فی بیان مصادیق المعروف. معنایش در مقام دوم مشخص شد، مصادیقش چیست؟ آنجا عرض کردیم یکی از جاهای خیلی مناسب که بشود واجبات را استقصاکرد، همین کتاب امر به معروف است.

مقام نهم: فی بیان مصادیق منکر. خیلی از چیزهایی که در مکاسب محرمه طرح می کنیم، جایش اینجاست مثل غیبت و کذب، که فقط بتناسبٌ مایی آنجا ذکرشده. یک مصادیقی مثل نماز است، اصلش را در جای خودش باید بحث کنیم، ولی خیلی از محرماتی که جای خاصی ندارد را می شود اینجا بحث کرد.

مقام دهم: فی احکام الخلل و الشروط.

یازده: فی ما یتعلق بالآداب. قصد اخلاص داشته باشد، قصد تحقیر نداشته باشد..

دوازده: فی جمله من المسائل التی جرت العاده لذکر بعضها لبعض المناسبات اگرچه از مسائل امر به معروف نباشد. مثل: «للفقیه اجراء الحدود» یا «للفقیه القضاء» که جایش کتاب حدود و قضاء است اما بعضاً اینجا متعرض شده اند.

چون می خواهیم دوستان متنی برای پیش مطالعه داشته باشند، ما طبق این ترتیب بحث نمی کنیم. اما جای هر بحث را می توانیم طبق این ترتیب مشخص کنیم.

شرط اول: علم به معروف و منکر

ارتباط «علم به معروف» با «امر به معروف»

شرط اول، علم به معروف و منکر است؛ رابطه «علم به معروف» با «امر به معروف» چه رابطه ای است؟

اقول در مسأله

در این باره چهار قول داریم:

قول اول: شرط شرعی وجوب

قول اول این است که شرط شرعی وجوب است؛ آمر به معروف، مادامی که علم به معروف نداشته باشد، امربه معروف بر او واجب نیست. مثل استطاعت برای حج است؛ کسی که استطاعت نداشته باشد، حج بر او واجب نیست، اینجا هم کسی که علم به معروف و منکر نداشته باشد، امربه معروف و نهی ازمنکر بر او واجب نیست. حضرت امام در تحریر این قول را پذیرفته.

قول دوم: شرط شرعی واجب

قول دوم این است که این شرط، شرط واجب است، نه شرط وجوب؛ مثل طهارت برای صلات است؛ اگر کسی متطهر نباشد، طهارت خبثی یا حدثی نداشته باشد، اینطور نیست که نماز بر او واجب نباشد، لکن چون آنچه واجب است، نمازِ مشروط به طهارت است، باید برود طهارت تحصیل کند. پس حتی آن جایی که علم ندارد، امربه معروف بر او واجب است، لکن باید برود علم را تحصیل کند.

قول سوم: شرط عقلی وجوب

قول سوم این است که این شرط، نه شرط واجب است، نه شرط وجوب است، بلکه یک شرط عقلی است و بازگشتش به شرط «قدرت» است. تکالیف، مشروط به قدرت هستند، اما نه به عنوان شرط شرعی، بلکه شرط عقلی است، از شرایط عامه تکلیف است. بعضی قائلند که علم به معروف، شرط وجوب نیست (شارع وجوبش را معلق به این علم نکرده است) شرط واجب هم نیست، بلکه یک شرط عقلی است؛ چون دخیل در قدرت بر امربه معروف است. این هم نظریه آقاضیاء در شرح تبصره است.

قول چهارم: مقدمه عقلی واجب

قول چهارم این است که لا شرطا شرعیا، و لا عقلیا. بلکه اگر می گوییم: «علم لازم است»، همانطور که صاحب شرائع در متن فرموده، «الاول ان یأمنه من الغلط فی الانکار»؛ برای این است که اگر انسان معروف را نشناسد و همینجور اقدام به امر و نهی کند، ممکن است غلط از کار دربیاید. برای این که در چاله امربه منکر نیفتد، عقل می گوید: «برو یاد بگیر»؛ همانجور که عقل می گوید: «باید مقدمه واجب را بیاوری» و مقدمه واجب، نه شرط شرعی برای وجوب است و نه شرط شرعی برای واجب است. عقل است که می گوید مقدمات سفر حج را باید فراهم کنی. اینجا هم همین که یک منکری واقع شد، برای این که امنیت پیداکنم از این که در غلط بیفتم و عقابِ «نهی از واجب» دامنگیرم بشود، عقل می گوید: «برو علم پیداکن». پس وزان علم به معروف، وزان مقدمات واجب است؛ که نه شرط شرعی است نه شرط عقلی (از شرایط عام تکلیف) است، فلیُحذَف العلم بالمعروف من سجلّ الشروط؛ کما این که شارع فقط همینقدر می گوید که: «نمازِ با طهارت، واجب است.»، و این را نمی گوید که: «باید از رختخواب بلند بشوی بروی شیر آب را بازکنی و...».

ثمره چهار قول

سؤالاتی که طبق هر قول باید بررسی شود

نتیجه این می شود که اگر معصیتی از کسی واقع شد و کسی او را بدون علم به آن منکر نهی کرد بعد رفت و فهمید آن عمل منکر بوده و آن نهیْ وَقَعَ فی محله، باید طبق هر قول، به سؤالات زیر پاسخ دهیم(۱) :

سؤال اول: آیا تکلیفی گردنش بوده یا نه؟

سؤال دوم: اگر تکلیفی گردنش بوده، آیا امتثال کرده یا معصیت؟

سؤال سوم: بعد از علم، آیا تکلیفی نسبت به نهی ازمنکر دارد یا ندارد؟

سؤال چهارم: آیا تجرّی کرده یا نه؟

در پاسخ به سؤال چهارم، بحث از تجرّیِ «وجوب نهی ازمنکر» نیست؛ چون اگر بر او واجب نبوده، تکلیفی برای تجری نبوده. و اگر تکلیفی متوجه او بوده، تجری معنی ندارد؛ چون نهی کرده. مقصود از تجری، تجریِ «حرمت نهی از معروف» است در فرض احتمال وجوب فعل؛ که وقتی احتمال وجوب آن فعل را بدهد، اگر کسی را نهی از آن فعل کند، این امرش، هم ممکن است امتثال وجوب نهی ازمنکر باشد، و هم ممکن است عصیان «حرمت نهی ازمعروف» باشد. بعد که علم پیدامی کند که آن فعل حرام بوده و نهی ازمنکرش وقع فی محله، می فهمد که «حرمت نهی ازمعروف» را عصیان نکرده و فقط تجری کرده است؛ البته تجری در این حد که محتمل الحرمه را مرتکب شده، نه در این حد که معلوم الحرمه را مرتکب شده و بعد فهمیده حرام نبوده.(۲)

۱- (۳) - این سؤالات، در بیان استاد، تفکیک نشده بود.

۲- (۴) - به این مطلب که بحث «تجری» نسبت به «امر به منکر» است، در پرسش و پاسخِ بعد از درس، استاد تصریح کردند.

در پاسخ به سؤال چهارم، ثمره ای ظاهرنمی شود؛ چون وقتی که احتمال وجوب آن فعل را بدهد، طبق هر چهار قول تجرّی در حد انجام محتمل الحرمه کرده، و اگر احتمال وجوب ندهد و امر دائر باشد بین حرمت و حلیت، طبق هیچ یک از چهار قول تجرّی نیست.(۱)

پس برای تحقیق ثمره بین چهار قول، کافی است که طبق هر قول، به سه سؤال اول پاسخ دهیم.(۲)

طبق قول اول: شرط شرعی وجوب

اگر شرط وجوب بوده (طبق قول اول)، چیزی بر او واجب نبوده (و تکلیفی نداشته، پس معصیتی نکرده. بنابراین پس از علم، اگر موضوع باقی باشد، باید مجدداً نهی کند.)

طبق قول دوم: شرط عقلی وجوب

اگر شرط واجب بوده (طبق قول دوم)، تکلیف «نهی از منکر» متوجه او بوده ولی واجب را اتیان نکرده (و در صورت تقصیر در کسب علم، در امتثال نهی از منکر، معصیت کرده)؛ چون نمی دانسته، مثل نمازِ بی وضو خواندن است. و لذا اگر موضوع باقی است، باید دومرتبه نهی کند.

ص: ۸

۱- (۵) - این مطلب که «در پاسخ به سؤال چهارم، ثمره ای ظاهرنمی شود.»، از مقرر است. استاد فقط در بررسی قول چهارم متعرض این مطلب شدند و فرمودند که تجری کرده است. این نتیجه (که در پاسخ به این سؤال، ثمره ای بین اقوال ظاهرنمی شود.) به استاد عرضه شد و ایشان تأییدکردند و فرمودند که: «غرض ، از طرح «تجرّی»، بیان ثمره جدیدی بین اقوال نبود.»، بلکه خواستند بگویند: طبق قول چهارم، اینطور نیست که تماماً امتثال کرده باشد و عدم علم هیچ مشکلی درست نکرده باشد، بلکه لااقل در فرض احتمال وجوب، تجرّی در حد انجام محتمل الحرمه مرتکب شده است.

۲- (۶) - در بررسی ثمره طبق هر قول، مطالبِ درون پرانتز، از مقرر است.

طبق قول سوم: شرط شرعی واجب

اگر شـرط عقلی وجوب بوده (طبق قول سوم)، «علم به منکر» چون به شـرط «قـدرت» برمی گردد، پس عـاجز از امتثال بوده (و چون «قدرت» از شـرایط عامه تکلیف است، پس اصـلًا تکلیفی نداشـته و درنتیجه معصیتی هم نکرده حتی اگر در تحصیل علم به حرمت منکرِ انجام شـده مقصّ‍ِر بوده است. حال که علم پیـداکرده، وجوب می آیـد. و اگر موضوع باقی است، بایـد مجدداً نهی کند.).

طبق قول چهارم: مقدمه عقلی واجب

امـا اگر نه شرط وجوب است نه شـرط واجب (طبق قول چهارم)، تکلیفِ «وجوب نهی از منکر» متوجه او بوده، و چون واجبْ توصـلی است، فصـدر عنه الامتثـال و تکلیف را انجام داده. (و پس از علم به منکر، تکلیفی متوجه او نیست، الا این که بگوییم: «نهی از منکر، پس از یک بار امتثال، اگر شرایطش باقی است، باز هم واجب است.».).

خلاصه و جدول نتایج

می توانیم ثمرات این چهار قول را برای تحلیل هر چه بهتر، در جدول زیر خلاصه کنیم:

قول اولقول دوم قول سوم قول چهارم

نهی از منکر آیا واجب بوده خیر بله خیر بله

امتثال کرده یا معصیت؟ معصیت کرده معصیت نکرده معصیت امتثال کرده

آیا الآن واجب است؟ بله بله بله خیر

شرایط امر به معروف (رابطه ی «علم به معروف» با «امر به معروف» / چهار تنبیه ذیل اقول اربعه) ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط امر به معروف (رابطه ی «علم به معروف» با «امر به معروف» / چهار تنبیه ذیل اقول اربعه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در شـرایط امر بـه معروف و نهی از منکر بـود، اولیـن شـرط، علـم آمر به معروف و نـاهی عن المنکر است به معروف و منکر. گفتیم: در این زمینه، چهار قول یا چهار نظریه وجود دارد:

نظریه اول، اشتراط بود؛ به این نحو که «علم» شرط وجوب باشد؛ بنابراین بر غیرعالم اصلاً واجب نیست، مانند اشتراط حج به استطاعت یا اشتراط صلات به دخول وقت.

قول دوم: شرط واجب است، نُسب إلی الشهید الثانی و المحقق الکرکی. مثل طهارت یا استقبال برای صلات.

قول سوم: شرط عقلی وجوب است.

قول چهارم این بود که نه شرط عقلی است و نه شرط شرعی، نه برای وجوب و نه برای واجب، بلکه یک مُدرَک عقلی است برای این که شما در مخالفت با «وجوب امر به معروف» نیفتی. وزانش وزان مقدمه واجب می شود؛ که وجوب ندارد، لکن عقل درک می کند که برای این که بتوانی امر به معروف را انجام دهی، باید این مقدمه را اتیان کنی.

توضیح بیشتری درباره فرق بین قول سوم و چهارم

دوستان درخواست داشتند که تفاوت بین قول سوم و چهارم را بیشتر توضیح دهیم؛ چرا طبق قول چهارم «علم» شرط نیست؟ «شرط» چیزی است که تکویناً یا به جعل شارع، دخالت دارد در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل. مثلاً «استطاعت» شرعاً دخالت در وجوب دارد؛ به این معنا که اگر استطاعت نباشد، حج، یا مصلحت ندارد، یا چون عباد به حرج و مشقت می افتند، لایصلح که مولا امر به حج کند اگرچه مصلحت داشته باشد. استطاعت باعث می شود که حج، یا مصلحت دار بشود یا قابل امر مولا بشود. اما مقدمات، نه دخالتی در مصلحت دار شدن عمل دارد، و نه دخالتی در امر مولا دارد؛ این مقدمات، بعد از این که امکان تحقق آن فعل بعد از این مقدمات وجود دارد، تأثیری در امر مولا ندارد.

ص: ۱۰

این که می گویند: «قدرت شرط عقلی است»، به این خاطر است که قبیح است مولا امر به غیرمقدور کند و مثلاً بگوید: «طِر إلی السماء». آقای آقاضیاء که فرمود: «شرط عقلی است»، علتش همین است که فرموده: «علم، دخالت در قدرت دارد. و چون قدرت شرط شرعی است، پس علم هم شرط عقلی است.».

بنابراین فرق دو قول سوم و چهارم این است که «علم به معروف و منکر» طبق قول سوم شرط است و اگر نباشد، صدور امر از مولاـ درست نیست. ولی طبق قول چهارم شرط نیست و دخالتی در امر مولا ندارد، لکن چیزی است که عقل حکم به آن می کند تا شما به مفسده مخالفت با وجوب امربه معروف نیفتید.

چند تنبیه

قبل از ورود در ادله این اقوال، چهار تنبیه را باید متعرض بشویم:

تنبیه اول: قول به تفصیل

تنبیه اول این است که از بعض عبارات فقها مثل محقق حلی در «شرائع» و ابن ادریس در «سرائر» استفاده می شود که «علم» کأنّ شرط نهی از منکر است، اما شرط امر به معروف نیست. پس کأن یک تفصیل و قول پنجمی از عبارت این دو بزرگوار استفاده می شود.

عباراتی که نشان از این قول دارد

عبارت این دو بزرگوار:

ابن ادریس در «سرائر» فرموده: «أحدها أن یعلمه منکرا، و ثانیها أن یکون هناک أماره الاستمرار علیه، و ثالثها أن یظن أن إنکاره یؤثر أو یجوّزه، و رابعها أن لاـ یخاف علی نفسه، و خامسها أن لاـ یخاف علی ماله، و سادسها أن لاـ یکون فیه مفسده.».(1) همانطور که ملاحظه می کنید، محقق حلی فقط برای نهی از منکر شش شرط ذکرکرده، ولی برای امر به معروف شرطی ذکرنکرده.

ص: ۱۱

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۳.

محقق حلی در «شرائع» فرموده: «و لایجب النهی عن المنکر ما لم تکمل شروط أربعه: الأول أن یعلمه منکرا ، الثانی و أن یجوز تأثیر إنکاره ، الثالث و أن یکون الفاعل له مصرا علی الاستمرار ، الرابع و أن لا یکون فی الإنکار مفسده.».(۱)

این عبارات، ابتداءً یک قول پنجمی را می رساند؛ که امربه معروف، مشروط به علم و شرائط دیگر نیست، ولی نهی ازمنکر مشروط به این شرایط اربعه یا خمسه یا سته است.

توجیه صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر، در مقام توجیه عبارت صاحب شرائع برآمده اند و دو توجیه ذکرکرده اند:

توجیه اول ایشان این است که در «منکر» تصرف کنیم و بگوییم: مراد از این «منکر» در این عبارت، اعم است از «فعل حرام» و «ترک واجب».

توجیه دوم ایشان این است که «نهی» تصرف کنیم و بگوییم: این «نهی» کأن در دو معنا استعمال شده؛ در مورد افعال منکره، نهی، یعنی خود نهی. در مورد ترک واجبات، این نهی، یعنی (نهی از ترک آن فعل، یا همان) امر به آن فعل؛ (مثلاً کسی که نماز واجب را ترک کرده، نهی از منکرِ این شخص، به این معناست که او را نهی کنیم از ترک صلات.) قبلاً ـ هم عرض کردیم که بزرگان فرموده اند: مقصود از «امر» وادارکردن است، نه صیغه امر به کار بردن. وقتی نهی می کند از ترک صلات، امر به فعل صلات است. پس هم می شود گفت: «صلّ» و هم می شود گفت: «ترک صلات را انجام نده».

توجیه سوم، این است که واضح است که شراط یکی، شرایط دیگری هم هست.

ص: ۱۲

۱- (۲) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلی، ج۱، ص۳۱۱، ط اسماعیلیان.

فرموده: «و لعل اقتصار المصنف علی الأول لإراده الأعم من فعل الحرام و ترک الواجب(۱) عن المنکر علی أن یکون المراد بالنهی عن الثانی هو الأمر بالفعل الذی هو المعروف، أو لوضوح أنها شرائط فیهما، أو لغیر ذلک.»(۲) .

غیر ذلک: اعم است از فعل حرام و ترک واجب، اما لازم نیست آن نهی را بگوییم: استعمال لفظ در اکثر از معنا شده.

اینها توجیهات صاحب جواهر بود، لکن به نظر ما بهترین وجه این است که بگوییم: غفلتی از ناحیه این دو بزرگوار رخ داده است.

نتیجه

نتیجه این می شود که لاینبغی که پنج قول داریم، یا به این توجیهات صاحب جواهر، یا به غفلت این دو بزرگوار.

تنبیه دوم: تصالح بین اقوال اربعه

بعضی فقها خواسته اند تصالحی بین این اقوال برقرارکنند و بگویند: این اختلاف اقوال، اختلاف نیست.

صور اربعه

فرموده اند: در هر واقعه ای امر از چهار صورت خارج نیست:

صورت اول: عملی دارد ترک می شود و ما علم تفصیلی به وجوبش داریم. یا عملی دارد انجام می شود و علم تفصیلی داریم که منکر است و حرام است.

صورت دوم: علم اجمالی داریم که توسط بعض از یک جمعی، یک عمل واجبی دارد ترک می شود یا یک عمل منکری دارند انجام می دهند. علم اجمالی ما در این فرض، به این خاطر است که فاعل حرام یا تارک واجب را تفصیلاً نمی دانیم.

صورت سوم: اجمالاً علم پیدامی کنیم که بعضی از کارهای یک نفر، نه چند نفری که تفصیلاً معلوم نیستند، حرام است، اما نمی دانیم کدام کارهایش، یا علم داریم که بعضی واجبات را ترک می کند اما نمی دانیم کدام را. علم اجمالی ما در این فرض، به این خاطر است که حرام انجام شده یا واجب ترک شده را تفصیلاً نمی دانیم.

۱- (۳) عبارت جواهر «ترک الحرام و فعل الواجب» است، ولی ظاهراً سهو القلم است. استاد.

۲- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.

صورت چهارم: نه علم تفصیلی داریم و نه علم اجمالی داریم.

در صورت اول، روشن است وظیفه ما امر به معروف و نهی از منکر است؛ چون هم به نحو شبهه حکمیه مسأله برایمان روشن است، و هم به نحو شبهه موضوعیه.

در صورت دوم که علم دارم یکی از این سه نفر دارد منکر انجام می دهد، بر من واجب است که فحص کنم علم پیداکنم به کار حرام، و به آن شخص بگویم: «آن کار حرام را انجام نده». اینجا همه می گویند: واجب است.

صورت سوم هم همینجور است.

اما صورت چهارم این است که ما اصلاً نمی دانیم: «در حیاط پشت این دیوار، کسی کار حرامی انجام می دهد یا نه؟»، اینجا لازم نیست برویم ببینیم: «کسی دارد کار حرامی انجام می دهد یا نه؟».

تصالح بین چهار صورت

قائل به تصالح فرموده: کسانی که می گویند: «شرط است»، مرادشان موارد اجمالی یعنی صورت دوم یا سوم است. آنهایی که گفته اند: «علم شرط نیست»، مرادشان صورت چهارم است.

اشکال به این تصالح

جواب این است که این فرمایش، تمام نیست و نمی توانیم به این تصالح قائل بشیوم.

در صورت دوم و سوم، چه لزومی دارد آنجا هم برویم یادبگیریم؟ اگر علم شرط وجوب باشد، اینجا اصلاً وجوبی نیست. بعداً خواهدآمد که شرط آمر و ناهی این است که عالم به معروف و منکر باشد تا امتثال آن وجوب نیاز به عمل به شرط آن داشته باشد.

در صورت چهارم، آن که همه قبول دارند: «علم، لازم نیست.»، به نحو شبهه موضوعیه است؛ اگر الآن ندانم کسی بیرون مسجد دارد گناه می کند، بر من واجب نیست بروم او را نهی کنم. اما بحث آقایان، در جایی است که شبهه حکمیه داریم؛ گفته اند: شرط وجوب امر به معروف این است که بدانی حکم خدا این است؛ بعد از این که دانستی: «حکم خدای متعال، این است.»، اگر دیدی در خارج دارد ترک می شود، آن موقع است که باید امر کنی. و اینجا چنین علمی به حکم خدای متعال نداریم، اول کلام است که: آیا برائت جاری می شود یا نه؟ عده ای از بزرگان همینجا هم می گویند: شرط واجب است و بر شما اجب است بروی علم کسب کنی.

تنبیه سوم: تعبیر به «معذوریت جاهل» اگر علم شرط وجوب باشد

تنبیه سوم این است که در بعض عبارات از جمله عبارت صاحب جواهر است که فرموده اند: اگر علم شرط وجوب بود، جاهل می بایست معذور می بود: «مقتضاه کون ذلک شرطا للوجوب کالاستطاعه للحج و حینئذ فالجاهل معذور.»(۱) .

اشکال: جاهل اصلاً تکلیفی ندارد که «معذور» معنی داشته باشد

تعبیر «معذوریت» تعبیر دقیقی نیست؛ چون معذور را در جایی به کار می برند که بر او واجب است لکن به خاطر عذری تکلیفی که وجود دارد را امتثال نمی کند. اما اگر علم شرط وجوب باشد، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا نسبت به آن تکلیف «معذوریت» معنی داشته باشد. مثل این است که بگوییم: «ما الآن معذوریم که نمازظهر نمی خوانیم»؛ اینجا عذر معنی ندارد؛ چون اصلاً نمازظهر بر ما واجب نیست. پس این عبارت، با تسامح است.

تنبیه چهارم: تفصیل بین واجب خاص و عام

در بعض عبارات، سه قول در مسأله ذکرشده: قول اول این است که علم شرط وجوب است، قول دوم این است که شرط واجب است، قول سوم تفصیل بین واجب خاص و عام است. امر به معروف خاص، مخصوص علماست: علی العالم بالمعروف القوی المطاع. گفته اند: در امر به معروف خاص، علم شرط وجوب هست، اما در امر به معروف عام شرط وجوب نیست و باید برود علم کسب کند.

چرا این قول را در عداد آن چهار قول نیاوردیم؟

ما این قول را چرا در ضمن اقوال نیاوردیم؛ چون مصبّ اقوال اصلاً این قسم (امر به معروف خاص) نیست و در کلمات عام فقها دو امر به معروف فرض نشده یکی عام و دیگری خاص. بنابراین کلمات فقها، همه اش ناظر به همان امر به معروف عام است. این قول، در عداد آن اقوال نیست. بله؛ شاذّی از فقها ولو حرف شان هم تمام باشد و ما هم تقویت کردیم، قائل شده اند به این که آیه «ولتکن منکم امه» امر به معروف را دارد بر جمع ویژه ای واجب می کند و این امر به معروف ویژه باید جداگانه بررسی بشود. اما چنین «امربه معروف»ی در لسان فقها معمول نیست. پس این قول، در عداد آنها نیست؛ چون معمول فقها دو جور امر به معروف را قائل نبوده اند، بلکه کلام شان عموماً ناظر به همان امربه معروف عام است.

۱- (۵) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۶۶.

شرایط امر به معروف / شرط اول علم به معروف و منکر / دلیل قول اول (شرط وجوب) ۹۵/۰۶/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط امر به معروف / شرط اول: علم به معروف و منکر / دلیل قول اول (شرط وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: چهار قول در مسأله است، از امروز می خواهیم ادله آن چهار قول را بررسی کنیم.

ادله اقوال اربعه

ادله قول اول

قول اول، اشتراط وجوب امر به معروف» به «علم به معروف» بود به نحو اشتراط وجوب حج به استطاعت؛ وقتی علم به معروف نیست، وجوب امر به معروف نیست، ولو به تعبیر آقاضیاء جهل تقصیری داشته باشد. ولو به خاطر آن جهل عقاب بشود، اما از جهت ترک امر به معروف عقاب نمی شود.

برای این قول، به ادله عدیده ای استدلال شده یا می شود استدلال کرد.

دلیل اول

استدلال اول، استدلال به روایت مسعدهبن صدقه است که این روایت را پارسال هم خوانده ایم، این روایت هم در کافی شریف و هم در تهذیب نقل شده: «وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ(۱) الْمُنْكَرِ.»(۲) . فرمود: همانا این امر به معروف، بر عهده انسان قوی مطاعی است که عالم به معروف باشد. پس کسی که قوی و مطاع و عالم باشد واجب است.

۱- (۱) - «عن» نشان می دهد که در این «عالم»، معنای «تمییز معروف از منکر» تضمین و اشراب شده.
۲- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۹، ط اسلامیه.

تبیین استدلال

حضرت فرمودند: «إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ.». اگر بگوییم: «إنما، از ادات حصر است.»، پس این فرمایش حضرت دلالت دارد بر این که: «فقط بر «عالم» واجب است، پس بر غیرعالم واجب نیست.». اگر هم بگوییم: «إنما دلالت بر حصر نمی

کنـد، بلکه تنها تأکیدمی کند.»، اینجا مفهوم حصـر است؛ چون امام در مقام پاسخ به این سؤال هسـتند که بر چه کسـی واجب است و لـذا دارنـد تحدیـدمی کننـد و مفهوم تحدیـد مورد تسـالم همه است. پس یا به خاطر ظهور «إنما» در حصـر، یا به خاطر «مقـام تحدیـد» این روایت دلالـت می کنـد که امر به معروف فقـط بر عـالم به معروف واجب است. و اگر هم مطلقـاتی داشـته باشیم که این فریضه را بر همه واجب می کند، آن مطلقات به واسطه این مقید، تقییدمی شود.

مناقشات دلالی

وجوهی از مناقشات و ایرادات، به اسـتدلال به این روایت شـریفه وجود دارد. عـده ای از این مناقشات، مناقشات دلالی است، و بعضی مناقشات صدوری است. ابتداءً مناقشات دلالی را بررسی می کنیم.

اشکال آقاضیاء: فقها «علم» را شرط وجوب ندانسته اند

بیان اول: از فتوای فقها می فهمیم که «علم» شرط وجوب نیست

مرحـوم محقق عراقی در شـرح تبصـره فرموده انـد که در این روایت، همـانطور که وجوب امر به معروف معلق شـده به «علم به معروف»، همانطور هم معلق شده بر «مُطاع بودن»؛ پس باید بگویید که وجوب امر به معروف، مشروط به مُطاعیت است. و حال این که اجمـاع فقها و تسالم فقها، بر خلاف این است؛ فقها می گوینـد: «اگر یقین به تأثیر نـداری و تنها احتمال تأثیر می دهی، بـاز هم امربه معروف واجب است.». وقتی احتمـال تـأثیر می دهیـد و احتمـال عـدم تـأثیر هم می دهیـد، پس شک در مطاعیت دارید. اگر مطاعیت شرط وجوب است، پس در موارد شک در مطاعیت، باید برائت جاری کنید، در حالی که همه فقها فتوا به وجوب داده اند.

بنـابراین چون این روایت شـریفه اشـتراط به «مطـاعیت» را در ردیف اشـتراط به «علم» قرارداده و این اشـتراط خلاـف اجمـاع و تسـالم فقهـاست، بنـابراین مـا نمی توانیم با عبارت واحـده که یک محمول واحـده دارد، تفصـیل بین این محمول ها بـدهیم. و همچنین قوی بودین. پس این ظهور، نسبت به «عـالم» هم قابـل اخـذ نیست و نمی توانیم بین «علم» با «مطاعیت» و «قوی بودن» تفصیل قائل بشویم.

بیان دوم: از فتوای فقها می فهمیم که «علم» شرط واجب است

اشـکال دوم ایشـان، کبرایش به همان مطلب برمی گردد، ولی به بیان آخَر: مطاعیت که در این روایت ذکرشـده، شـرط واجب است نه شـرط وجوب؛ چون فقها فتوا داده انـد که اگر شـما احتمال مطاع بودن و تأثیرداشـتن را می دهی، باید امر و نهی کنی. این فرمـایش فقهـا، بـا این می سازد که مطاعیت و تأثیرگـذاری، شـرط واجب باشـد نه شـرط وجوب؛ چون در شـرایط واجب، همانطور که در علم اصول بیان شـده، تا انسان علم به عجز از شـرایط واجب پیدانکنـد، بایـد به آن واجب اقدام کند. اگر اقدام کرد و معلوم شـد که قـدرت نـدارد و عاجز است، معـذور است. ولی نمی تواند بگوید: «من که نمی دانم قدرت دارم» و ترک کند. هیچ کدام از ما علم نداریم که تا آخر نمازمان حیات مان باقی است، اما این دلیل نمی شود که پس چون قدرت بر اتمام نماز را احرازنکرده ایم، پس نماز بر ما واجب نبوده و در ترک آن معـذوریم. این مطلب، مُـدرَک عقل عملی ماست نسـبت به خصوصیات واجب.

اما نسـبت به خصوصـیات وجوب، ما اصلاً مسئولیتی نسبت به آن نداریم؛ ما نباید استطاعت را ایجادکنیم تا خداوند به ما امر به حج کند.

ص: ۱۸

اگر به این مطلب اصولی دقت کنیم، نتیجه اش این می شود که مطاعیت باید شرط واجب باشد تا آن فتوا که اگر احتمال تأثیر می دهی، باید امر کنی.»، درست باشد. اگر مطاعیت شرط وجوب باشد، آن فتوا درست نیست. پس مطاعیت، شرط وجوب نبوده شرط واجب است.

نتیجه این می شود که از این فتوای فقها که: «اگر احتمال مطاعیت می دهیم، بر ما امربه معروف واجب است.»، می فهمیم که تأثیر و مطاعیت را شرط واجب قرارداده اند نه شرط وجوب. پس از این راه کشف می کنیم که اجماع بر این است که مطاعیت و تأثیر، شرط واجب است.

وقتی بالاجماع ثابت شد که «مطاعیت» شرط واجب است و نمی توانیم به ظهور اولیه روایت در «شرط وجوب» اخذکنیم، نمی توانیم به این ظاهر اولیه درباره «علم» اخذکنیم. پس این ظهور، حجت نیست.

در این دو بیان، ایشان نمی فرماید که ظهور از بین می رود، بلکه می فرماید این ظهور، قابل اخذ نیست.

فرق بیان اول و دوم

فرق بیان اول و دوم، در این است که در بیان اول می گفت: این روایت، به حسب ظاهرش مطاعیت را شرط وجوب قرارداده است، لازمه این که شرط وجوب باشد، این است که عند الاحتمال آن جایی که مطاعیت را احرازنکرده ای برائت جاری کنی. این لازمه، با فتوای مشهور و اجماع که گفته اند: «عند الاحتمال باید امرکنی» سازگار نیست. پس در بیان اول می گوییم: این که: «این شرط، شرط وجوب است.»، با آن فتوا سازگار نیست. تحلیل بیشتری نمی کنیم (که حالا که شرط وجوب نیست، پس شرط چیست؟ آیا شرط واجب است؟).

بیان دوم، بر این اساس استوار است که (تحلیل بیشتری می کنیم و) از این فتوای فقها که گفته اند: «عند الحتمال باید امرکنی»، کشف می کنیم که پس مطاع بودن و تأثیرداشتن، شرط واجب است؛ چون اگر شرط وجوب بود، چنین فتوایی لایستقیم. حالا که شرط واجب شد، پس درباره مطاع و قوی، باید دست از ظاهر اولیه (شرط وجوب) برداریم. وقتی در این دو تا، دست از ظهور برداشتیم، قهراً در این آخری هم که در همان سیاق ذکرشده باید دست از این ظهور برداریم.

بیان سوم: از فتوای فقها می فهمیم که ظهور روایت در «شرط واجب» است

در بیان دوم می گفتیم: از فتوای فقها کشف می کنیم که آنها مطاعیت و تأثیر را شرط واجب دانسته اند. ممکن است کسی بگوید: «معلوم نیست فقها تأثیر و مطاعیت را شرط بدانند، بلکه ممکن است خود احتمال تأثیر را شرط بدانند. پس این که عند الاحتمال باید امرکرد، نه از این باب است که مطاع بودن و تأثیرداشتن شرط واجب است، بلکه خود احتمال تأثیر شرط وجوب است.». این اشکال، به بیان اول و دوم وارد است. بیان سوم می خواهد به نحوی از فتوای فقها استفاده کند که این اشکال به آن واردنشود.

بیان سوم می خواهد بگوید: این روایت، در دست اصحاب بوده است؛ هم در تهذیب است، هم در کافی است، هم در خصال است. آنها این روایت را دیده اند، ولی همین فقهایی که این روایت در مرئی و منظرشان بوده، همین ها گفته اند: «عندالاحتمال باید امرکنی»، این نشان می دهد که فهم فقها از این روایت، این بوده که مدلول این روایت، «اشتراط وجوب به مطاعیت» نیست، بلکه فهم شان اشتراط واجب است. و وقتی که فقهای سلف که اهل لسان هم بوده اند، وقتی این بزرگان از این جمله اینطور می فهمند، این فهم قرینه می شود که مفاد این روایت «شرط واجب» است نه «شرط وجوب». و وقتی که در مطاع و قوی، شرط «واجب» شد، در «علم» هم که در همان سیاق آمده، همین را می فهمیم.

عبارات آقاضیاء در این دو بیان، یک مقداری غامض است، و بیان سوم هم ممکن است در بیان ایشان نباشد، ولی می شود این بیان را هم به آنچه این بزرگوار فرموده اضافه کرد.

ص: ۲۰

پاسخ: تفکیک در حجیت

یـک بحث اصولی داریم که مبنـایی است، و آن «تفکیـک در حجیت» است؛ خیلی وقت ها در روایات مبارکات، تفکیک بین قسمت های مختلف قائل می شویم.

مثلاًـ در باب «صوم»، بر این که: «دروغ بر خـدا و پیغمبر و ائمه و صـدیقه طاهره، مفطِّر است.»، روایتی که داریم، این است که: «إنمـا یُنقض الوضوءَ و الصوم»، در حـالی که هیـچ فتوایی نـداریم که «ینقض الوضوء». این یک فعل، هم به «وضو» نسـبت داده شده، هم به «صوم». نسبت به «وضو» خلاف تسالم و اجماع فقهاست؛ کسی نگفته که وضو با چنین دروغی باطل می شود.

این، تفکیک در حجیت است؛ چون ادله حجیت می گوید: «هر وقت ثقه ای برای شـما مطلبی نقل کردی، بپذیرید.». اینجا ثقه دو خبر برای ما نقل کرده، یکی از این دو خبر را نمی توانیم اخذکنیم، ادله حجیت خبر احد و ادله حجیت ظهور چرا نتواند آن خبر و ظهور دیگر را بگیرد؟! پس فقط آن قسمتی که اشکال دارد کنار می رود.

در مـانحن فیه هم بنـا بر این که اشـکال صـدوری نداشـته باشـیم، این راوی ثقه دارد برای مـا نقل می کنـد که امام صادق علیه السـلام سه شـرط فرمود: که «وجوب امر به معروف» مشروط است به مطاع بودن، و قوی بودن، و علم داشتن. به خاطر آن فتاوا از حجیت ظواهر در شرط اول و دوم دست برمی داریم، اما چرا در سومی دست از حجیت ظواهر برداریم؟!

اللهم الاـ این که کسـی بگویـد: دلیـل مهم حجیت سـند و حجیت خبر واحـد، سـیره غیرمردوعه عقلاست، و در سـیره عقلا هم تفکیک نیست.

لکن اقوی در اصول در بحث حجیت ظواهر و سـند، قول به تفکیک است. پس بر اساس قول به تفکیک، این اشـکالات محقق عراقی قدس سره و بیان سوم (که در عداد فرمایشات ایشان ذکرکردیم) را می توانیم اینطور پاسخ دهیم. مبنای اصولی ایشان را نمی دانم که بگوییم: «طبق مبنای اصولی خودش آیا اشکالش قابل دفع است یا خیر؟».

بررسی شرط «علم» برای آمر و ناهی (دلیل اول بر قول به «شرط وجوب» / مناقشات دلالی) ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی شرط «علم» برای آمر و ناهی (دلیل اول بر قول به «شرط وجوب» / مناقشات دلالی)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت مسعدهبن صدقه بود برای اثبات این که «علم به معروف و منکر، شرط وجوب امر است.»؛ چون امام علیه السلام فرمود: «إنما هو علی القوی المطاع العالم بالمعروف و المنكر». گفتیم به این استدلال، وجوهی از مناقشات وجود دارد، سه مناقشه را عرض کردیم:

مناقشه اولی این بود که: در این روایت، همانطور که علم به معروف ذکرشده، مطاع بودن هم شرط شده و اگر مُطاعیت شرط باشد، لازمه ای دارد که خلاف اجماع است؛ که در شک در مطاعیت، امربه معروف واجب نباشد، ولو احتمال بدهد یا مظنه داشته باشد، فقط جایی باید امربه معروف کند که اطمینان اثر بدهد و لذا مطاعیت را احرازکرده باشد. چون چنین لازمه ای دارد، این ظهور، در «مطاع» و «قوی» قابل اخذ نیست، پس در همسایه اش که «العالم بالمعروف» باشد هم قابل اخذ نیست.

اشکال دوم این بود که از خود این فتوای فقها که فرموده اند: «احراز تأثیرداشتن شرط نیست، و اگر احتمال اثر بدهد، باز هم واجب است.»، از این فتوا به دست می آید که علما تأثیر را که عبارةٌ اُخرای مطاعیت است، شرط واجب می دانند نه شرط وجوب. پس باید از ظاهر روایت در مطاعیت و قوی بودن، رفع ید کنیم، پس از «عالم بودن» هم کذلک.

اشکال سوم این بود که این روایت، در مرئی و منظر علما بوده و به ایدیهم وصلت الینا، پس این فقها با وجود چنین روایتی چنین فتوایی داده اند، پس استظهار آنها از این روایت «شرط وجوب» نبوده. پس آنها، یا به قرینه متصله یا به قرینه منفصله ای که لم یصل إلینا، فهمیده اند که مقصود گوینده «شرط وجوب» نیست.

ص: ۲۲

گفتیم: اشکال او و دوم از کلمات محقق عراقی استفاده می شود، و اشکال سوم را هم ما اضافه کردیم که بعضی اشکالات وارد بر اشکال اول و دوم بر آن وارد نشود.

از همه اینها یک جواب دادیم؛ گفتیم: غایت امری که این سه بیان اثبات می کند، این است که در این همسایه ها نمی توانیم اخذ به این ظهور کنیم که شرط وجوب است، اما از راه «تفکیک در حجیت» چرا در «العالم بالمعروف» اخذنکنیم؟! البته این جواب، جواب مبنایی است؛ اگر کسی در «تفکیک در حجیت» بگوید: «تفکیک در حجیت مطلقاً درست نیست، یا در این مواردی که محمول واحدی بر همه حمل شده، درست نیست.»، این جواب را نمی تواند بدهد.

ثانیاً اجماع، مسلّم نیست

خود این مسأله که شما در بیان اول تان گفتید: «اتفاق و تسالم این است که اگر احتمال می دهی، باید امر به معروف کنی، و شرط مطاع بودن با این نمی سازد.»، یا در دومی گفتید: «از این اجماع می فهمیم که مسأله مطاعیت عندالفقهاء شرط واجب است.»، این اجماع، مسلم نیست و یک فتوای قطعی نیست که ما بتوانیم بر آن رکون کنیم و دست از این ظهور برداریم.

ادله اشتراطِ «احتمال تأثیر» را وقتی نگاه می کنیم، می بینیم گفته اند: اگر احتمال تأثیر نمی دهی و بگویی، لغو است؛ چون وجوب امر به معروف برای همین است که بگوییم و اثربگذارد. عده ای به خاطر این جهت، خودشان که محاسبه کرده اند، به این نتیجه رسیده اند. لذا ادله قائلین به این شرط (احتمال اثر) را که نگاه می کنیم، آن اجماع مسلّمی که جلوی ظهور را بگیرد یا بگوییم: «این ظهور، خلاف اجماع است و باید از آن رفع ید کنیم.»، بیان مسلمی نیست.

ص: ۲۳

ثالثاً شاید فقها اشکال صدوری به این روایت داشته اند

وقتی مشهور فقها از یک عبارت یک مطلب را می فهمند، انسان جزم پیدامی کند. این مطلب، کبرایش کبرای قوی ای است و از خیلی از اعواجاج های انسان در فقه و سایر معارف جلوگیری می کند. اما در مانحن فیه این صغرای این مطلب درست نیست؛ درست است که این روایت در کافی و خصال نقل شده، اما معلوم نیست: «همه فقهایی که آن حرف را زده اند که احراز مُطاعیت شرط نیست، به این خاطر بوده که صدور این روایت (که ظهور دارد در این که «مُطاعیت» شرط وجوب است و لذا احراز مطاعیت شرط است) را قبول داشته ولی طبق ظاهر آن عمل نکرده اند، پس ما هم نمی توانیم به ظاهرش عمل کنیم.»؛ چرا که ممکن است صدورش را قبول نداشته اند؛ چون خیلی از بزرگان مسعده را قبول نداشته اند. ممکن است اگر آن فتوا را داده اند، به این خاطر بوده که مسعده را ثقه نمی دانسته اند و لذا به این روایت اصلاً عمل نکرده باشند، نه این که به این نحو عمل کرده اند.

بنابراین این سه اشکال، مبتلا به این ایرادات است.

اشکال دوم: اشتراط قدرت خاص(۱)

اشکال چهارم، باز اصلش از محقق عراقی است که اینجا تدقیق نظر فرموده.

بیان اول: این روایت، ظهور دارد در این که «مطاعیت» شرط شرعی نیست

در سه اشکال قبل، ما می گفتیم: به قرینه همسایه ها (یعنی قوی مطاع) نمی توانیم در «العالم بالمعروف» اخذ به ظهورش کنیم. اشکال چهار می گوید: ما کاری به آن همسایه ها نداریم؛ حتی اگر آن قوی مطاع را هم نام نمی بردند، اینجا قرینه ای وجود دارد که به واسطه آن قرینه می فهمیم مقصود، بیان یک امر عقلی است، نه اشتراط شرعی.

۱- (۱) البته این اشکال، همانطور که در متن مشخص است، در بیان استاد، به عنوان اشکال چهارم مطرح شد. ولی حقیر چون سه اشکال قبلی را به عنوان سه بیان از یک اشکال آوردم، لذا این اشکال را اشکال دوم حساب کردم. مقرر.

مقدمه اول: شرط تکلیف، قدرت فیزیکی است به شرطی که در محاذیر نیفتد

توضیح مطلب این است که قدرت بر یک کار، آیا فقط توقف دارد بر این که از نظر فیزیکی و عملی و خارجی بتوانیم انجامش بدهیم ولو مستلزم محاذیری باشد؟ یا این که آن قدرتی که شرط تکلیف است، یک قدرت ویژه است که بتوانیم مأموربه را انجام دهیم بدون این که دچار محذوری مثل ترک واجبات بشویم. ظاهر این است که آن قدرتی که شرط تکالیف است، فقط قدرت فیزیکی نیست؛ مثلاً اگر کسی بتواند انقاذ غریق کند ولی به شرط این که چند نفر مسلمان محقون الدم را بکشد، آیا از نظر فیزیکی قدرت بر انقاذ غریق دارد ولی به خاطر تزاحم نباید این کار را بکند؟ یا این که اصلاً قدرت بر امتثال ندارد؟ پس قدرتی که شرط تکلیف است، قدرت فیزیکی است به علاوه این که ملازم نباشد با محذورات دیگر.

مقدمه دوم: علم، مقدمه عدم محاذیر است

ما برای این که در محاذیر نیفتیم، باید علم به تکلیف و محاذیر دیگر داشته باشیم، وگرنه ممکن است در هزار چاله چوله دیگر بیفتیم. وقتی علم نداشته باشیم، ممکن است هزار مشکل دیگر پیش بیاید، لذا گفته اند: «ما یفسده الجاهل، اکثر من .». پس علم دخالت دارد در این که آن قدرت ویژه خاص (که همراه نباشد با محاذیر اُخر) را داشته باشیم. پس «علم» دخالت در «قدرت» دارد.

پس باید علم داشته باشد تا امر به منکر نکند و اغراء به جهل نکند. و روشن است که این که در «امر به معروف» این امور از او سرنزند، متوقف است بر آن قدرت ویژه ای که شرط تکالیف است؛ یعنی قدرت ویژه ای که مبرا باشد از این که در چاله چوله های دیگر بیفتد.

مقدمه سوم: ارتکاز طریقیت علم

وقتی به این مقدمه توجه کردیم، مرحوم آقاضیاء می فرمایند: امام فرموده: «علی القوی المطاع العالم بالمعروف، العالم بالمعروف»، این «علم» آیا موضوعیت دارد یا طریقیت دارد؟ در فهم عرفی، واژه «علم» طریقیت را می رساند، مگر یک جایی قرینه ای باشد که دست از طریقیت برداریم.

نتیجه: پس «مُطاعیت» شرط «قدرت» است و نیاز به احراز ندارد

با توجه به این ارتکاز و آن دو مقدمه، از باب «قدرت بر امربه معروف» است که حضرت فرموده: «علی القوی المطاع العالم»، نه از این باب که یک شرط شرعی را دارد بیان می کند، پس آن فتوای فقها هم درست می شود؛ که در مقام شک در قدرت هم باید اقدام کرد.

بیان دوم: لااقل مانع ظهور است

دو صفحه بعد در بحث «تجویز احتمال» یک بیان دیگری هم اضافه فرموده؛ که این مسائلی که ما گفتیم، اگر ظهور ایجادنکند، لااقلش این است که نمی گذارد ظهور کلام در اشتراط شرعی منعقدبشود، مجمل و دوپهلو می شود. شبیه این است که در اصول گفته اند: امر درمقام حظر جلوی این که امر دلالت بر وجوب کند را می گیرد، اینجا هم همینطور است. اینجا هم جلوی اشتراط شرعی را می گیرد و لذا نمی توانیم بگوییم: از شروط شرعی امر به معروف، علم به معروف است.

وقتی دلیلی بر اشتراط شرعی نداشتیم، اطلاقات ادله باقی می ماند که: «مروا بالمعروف»، چه بدانی و چه ندانی. پس وقتی که علم نداریم، طبق آن ادله و اطلاقات، تکلیف امر به معروف گردن ما را می گیرد. و اگر شک در قدرت داریم، باید اقدام کنیم؛ مثل این است که کسی شک در قدرت بر نمازخواندن داشته باشد؛ باید اقدام کند، اگر وسط کار نتوانست و مثلاً سکته کرد و مرد، پس قدرت نداشته و نماز بر او واجب نبوده است. حکم عقل این است که عقل اگر احراز عدم قدرت کرد، می تواند اقدام نکند.

این بیانی که عرض کردیم، صریح بیانش نبود، اما از باب کلمات قوم لعل مقصود ایشان بود.

بیان سوم: امربه معروف به عنوان «امربه معروف» متوقف بر علم است

یک احتمال دیکر این است که ایشان می فرماید: امر به معروف به عنوان «امربه معروف» نه رجاءً، توقف بر علم به معروف و منکر دارد. پس غیرعالم، قدرت بر امربه معروف به عنوان «امربه معروف» را ندارد. و ظاهر ادله امربه معروف این است که «مروا بالمعروف بعنوان امربالمعروف»، پس غیرعالم، تکویناً قدرت بر امتثال تکلیف ندارد. بنابراین باز این احتمال، جلوی ظهور کلام در اشتراط شرعی را می گیرد، بلکه به حسب آن ارتکاز، ظهور در یک شرط عقلی پیدامی کند؛ کأنّ اگر هم امام نفرموده بودند، ما خودمان این شرط را می فهمیدیم و لزومی نداشت که امام بفرماید، اما به جهت غفلت ما، تفضلاً فرموده اند.

این مناقشه، تمام است.

اشکال سوم: این روایت، درباره یک قسم خاص از امربه معروف است

استدلال پنجم(۱) به این روایت، این است که این روایت به قرینه ذیلش درصدد بیان شرایط یک امربه معروف ویژه ای است؛ چون در لسان ائمه، یک امر معروف عام داریم که بر عامه مردم واجب است، یک معنی از امربه معروف هم این است که باید جلوی طواغیت ایستاد و حکومت اسلامی تشکیل داد. سؤال سائل هم منعطف به این قسم است؛ که آیا بر همه واجب است طواغیت را از بین ببرند؟ حضرت می فرمایند: «خیر، فقط بر عهده قوی مطاع عالم است.». شاهدش این است که در آخر این حدیث شریف به «ولتکن منکم امه» استشهاد می فرمایند، و در انتهای روایت می فرمایند: «و لا عُدَد ولا طاعه»: کسی که در زمان هدنه است (که بالاخره یک آرامشی بین دو طرف ایجادشده و با هم نمی جنگند)، با این که عالم است ولی چون فرمانبردای از او نمی کنند، تکلیفی ندارد. پس وقتی به صدر و ذیل روایت دقت می کنیم، می بینیم ناظر نیست به امربه معروف و نهی ازمنکر به طور مطلق.

۱- (۲) این اختلاف در شماره اشکالات، به همان خاطر است که حضرت استاد، سه بیان اشکال اول را سه اشکال قراردادند.

همچنین زمان مصالحه هم زمان هدنه است که مثلاً ده بیست سال قرارگذاشته اند با هم کاری نداشته باشند. «هدنه» را درباره جبهه حق و باطل به کار می بند، پس حضرت می فرمایند: در زمان هدنه وقتی عدد و قوت و مطاعیت ندارد، خدای متعال هم از او چیزی نمی خواهد.(۱)

پس با توجه به این ذیل، ظهور روایت شریفه، یا در خصوص این است، یا یحتمل القرینیه، پس برای صدر، اطلاقی پیدانمی شود که در تمام اقسام امربه معروف باید عالم به معروف باشد.

این مناقشه هم تمام است.

اشکال چهارم: عالم بالاجمال

اگر از این اشکالات صرف نظر کردیم، آیا این جمله می تواند دلالت بر این مدعاکند؟ امام می فرماید: بر «القوی المطاع العالم» واجب است. اگر روایتی می گفت: «القضاء، یجب علی العالم بالمعروف»، لازمه اش این نیست که باید کل مسألهٍ مسألهٍ را بلد باشد؛ لازمه اش این است که به قدری بلد باشد که یصدق علیه که عالم باشد. پس همین که یک مقدار معتنابهی را عالم باشد، «العالم بالمعروف» بر او صادق است ولو الآن این مسأله را نمی داند. بلکه آنقدر فروعات پیش می آید که اصلاً ممکن نیست انسان به همه مسائل فقه احاطه داشته باشد. بنابراین باید این عنوان بر او صدق کند، نه «عالم بکل مسأله مسألهٍ»، پس ولو الآن مسأله ای پیش بیاید که نمی داند، باید برود یادبگیرد.

ص: ۲۸

۱- (۳) و بسیاری از بزرگان هم، نه این که قائل به ولایت فقیه نبوده اند که: «حکومت باید به دست فقیه جامع شرایط باشد»، جلّ فقها بلکه شاید کل فقها قائل بوده اند، ممکن است در بعضی ازمنه خطای در تطبیق کرده باشند و فکرمی کرده اند مطاع نیستند و قدرتش را ندارند. مرحوم آیت الله العظمی بروجردی هم شاید اشدّ از این ولایت فقیه را قبول داشته اند. حرکت امام، یک عنایت الهی بوده. و طبق بعضی نقل ها استادشان (آیت الله شاه آبادی) فرموده بودند شما انقلاب می کنی و موفق هم می شوی.

ولکن نـوبت به این اشـکال نمی رسـد؛ چون مـا اشـکال قبـل را قبول کردیم که این روایت، نـاظر به یـک مقـام دیگری است. اشکالات دیگری هم در مسأله هست که إن شاءالله می گذاریم برای آینده.

فردا (روز عرفه) دعـا بعـدازظهر است و کلاـس صـبح باعث ضـعف حین دعاخوانـدن هم نمی شود، لـذا فردا إن شاءالله کلاس هست.

شرط علم برای آمر و ناهی (ادامه مناقشاتِ دلیل اول بر قول اول (شرط وجوب) / و دلیل دوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط علم برای آمر و ناهی (ادامه مناقشاتِ دلیل اول بر قول اول (شرط وجوب) / و دلیل دوم و مناقشات آن)

توصیه هایی درباره عرفه

امروز، از روزهای بسـیار عجیبی است! هم باید تبریک گفت؛ چون روزی است که درهای آسـمان به روی بندگان باز است و خـدای متعال اجازه انس و مناجات و خلوت با او را به بنـدگانش عنایت فرموده و دعاها را مسـتجاب می فرمایـد. و این، نعمت بسـیار ارزشـمندی است که جـای تبریک دارد. اما ظالمین، این ایام مبارک را با جور و ظلم شان، به مصائب تبـدیل کرده انـد؛ شهادت مسلم به حسب نقل شیخ مفید در ارشاد، روز عرفه است. لذا امروز را هم تبریک و تسلیت عرض می کنیم.

نـام «عرفه» هم خودش پیـام دارد؛ مضامین عمیق دعای عرفه، راه خداشناسـی است و راه آشتی دادن دل با خـدای متعال است، باید به این مضامین دقت کنیم. بنابراین امیدواریم که دعای ما به عرفه و عرفان خدای متعال تبدیل بشود.

و شـهادت جناب مسـلم هم این پیام را دارد که همانطور که جان نثار امام زمانش بود، إن شاءالله همه ما هم همه طلاب محترم شیعی در سراسـر عالم، نسبت به بقیهالله ارواحناه همینجور باشـیم؛ که نسبت به هر خواسـته ایشان آماده خدمت و فرمانبرداری باشیم.

ص: ۲۹

خلاصه مباحث گذشته:

بحـث، در اسـتدلال به روایت مسـعدهبن صـدقه بـود. دو اشـکال اخیراً ذکرشـد؛ یکی این بـود که «علی القـوی المطاع العـالم بالمعروف» می خواهد شـرط قدرت را بیان کند، و الا خودش شـرط وجوب بما أنه عالمٌ بالمعروف نیست؛ بلکه چون طریقیت دارد به شـناخت معروف از منکر و این که اغراء به جهـل نشـود و بر خلاـف مقصود قـدمی برداشـته نشود و اینهـا از شؤون آن قـدرت ویژه هسـتند، از این جهت دلالت روایت بر این که یک شـرط شـرعی ذکرکند، از بین می رود و ظهور پیدامی کند در این که خواسـته شـرط قـدرت را بیـان کنـد، یـا لااقل مردد بین الامرین می شود و لـذا اسـتدلال به آن برای اشتراط «علم» تمام نیست.

اشکال بعدی هم این بود که ذیل روایت که «هدنه» بود، نشان می دهد امربه معروف خاص مرادش است. اشکال اخیر، اشکال تمام است و به خاطر همین اشکال عرض می کنیم که استدلال به این روایت تمام نیست.

پاسخ به اشکال دوم

اما فرمایش محقق عراقی محل تأمل است؛ محقق عراقی فرموده بود: «قدرتی که شرط تکلیف است، قدرت فیزیکی است به علاوه این که ملازم نباشد با محذورات دیگر. پس برای این که به محذورات دیگر نیفتد، باید علم داشته باشد. پس اگر حضرت فرموده: «علی القوی المطاع العالم»، از باب ارشاد به شرطیت قدرت است، نه از این باب که دارد یک شرط شرعی را بیان می کند.».

انصاف، این است که موجب خلل در ظهور کلام نمی شود. ظاهر عرفی «علی القوی المطاع» این است که شرط وجوب است، و لا بأس به این که در مواردی علم دخیل در مسأله باشد. پس به این ظهور باید اخذکنیم و آن فتوای فقها که فرموده اند: «علم شرط است»، لو لا اشکال بعدی، مانع این ظهور نمی شود؛ ما فقط آن وقتی می توانیم رفع ید از ظهور کنیم که قطع بر خلاف یا قرینه بر خلاف داشته باشیم، درحالی که حجتی برای رفع ید از این ظهور نداریم. پس فرمایش محقق عراقی علی رغم این که مطلب دقیقی است، اما رافع ظهور نیست. آنچه رافع ظهور می شود، همان عبارت حضرت در پایان روایت است که نظر به زمان هدنه نشان می دهد امربه معروف خاص مراد است.

ص: ۳۰

مناقشات صدوری

اشکال اول: ضعف سند

اما آخرین اشکال که بسیاری از بزرگان هم این اشکال را فرموده اند، ضعف سند است؛ که راوی مباشر از امام مسعدهبن صدقه است که یا گفته اند: «فقیر است»، یا گفته اند: «مجهول الحال است».

پاسخ

۱- وثاقت مسعده

ما قبلًا یازده وجه برای وثاقتش عرض کردیم، و پنج وجه برای ضعفش عرض کردیم. نتیجه آن بحث طویل و عریض قبل که بعضی دوستان زحمت کشیدند آن مباحث را جداکردند و به عنوان یک بحث رجالی تدوین کردند، این شد که یک راه برای اثبات وثاقت داریم: این که از رجال تفسیر علی بن ابراهیم است. اقتدا به این تفسیر را هم تقویت کردیم و جواب اشکال ها را دادیم اگرچه گفتیم که اشکالات هم از قوت برخوردار است. بالاخره گفتیم که روایاتی که مسعده در آن باشد را کنارنمی گذاریم اما فتوای قطعی هم نمی توانیم مطابق آن بدهیم.

۲- کافی

در خصوص این روایت چون در کافی است به خاطر شهادت کلینی بر صدور این روایات از ائمه علیهم السلام از این جهت می گوییم که این روایت معتبره است، به خصوص که بخاطر وجودش در کامل الزیارات تقویت می شود.

اشکال دوم: اعراض مشهور

قدیقال که مورد اعراض مشهور است؛ با این که حضرت صریحاً می فرماید: علی «القوی المطاع العالم» واجب است، ولی بزرگان «قوی مطاع» را شرط نکرده اند؛ پس اَعرَضَ المشهور از این مشهور. و خبری که مورد اعراض مشهور باشد، حجت نیست. و هر چه سند قوی تر باشد، اعراض باعث ضعف بیشتری می شود؛ که با این که این روایت را ثقات نقل کرده اند، چرا بزرگان به آن عمل نکرده اند؟!

پاسخ

اشکال کبروی

بعضـی مثل محقق خوئی می گویند: نه عمل مشهور جابر ضعف سند است، و نه اعراض مشهور کاسر حجیت آن، تمام ملاک همین است که سند تمام باشد.

ولی کسانی که مثل محقق بروجردی می گویند: «اعراض مشـهور، باعث ضعف سند می شود.»، نمی توانند به این روایت عمل کنند.

انصـاف این است که مشـهور (همـان هـایی که این روایت از دست آنها به دست ما رسـیده) اگر به این روایت عمل نمی کنند درحالی که تخلل اجتهاد نبوده، سیره عقلا معلوم نیست این باشد که این روایت حجت باشد.

پس این اشکال، مبنایی است و امثال آقای خوئی این اشکال را بر استدلال به این روایت وارد نمی دانند.

اشکال صغروی

جـواب دیگری که می شـود اینجـا داد، همـانطور که قبلاًـ هم اشـاره کردیم، اعراض مشـهور از این روایت معلـوم نیست؛ چون ممکن است آنهـا «علی القوی المطاع» را کنایه گرفته باشـند از همان «احتمال تأثیر»، و گفته انـد: از باب «اشتراط احتمال تأثیر» بوده که باعث شـده «احراز مطاعیت» نیاز نباشـد، نه این که از باب «اشتراط مطاعیت» بوده که باعث بشود «احراز مطاعیت» نیاز باشد و لذا مشـهور از این ظاهر اعراض کرده باشـند. یا ممکن است مثل آقاضـیاء معنا کرده باشند؛ که ارشاد به شرطیت قدرت است. پس صغرای اعراض مشهور، محل تردید است.

نتیجه: استدلال به این روایت، تمام نیست

فتحصل مما ذکرناه، که استدلال به این روایت بر قول اول تمام نیست.

دلیل دوم: ادامه روایت مسعده

روایت دیگری که به آن اسـتنادشده، بـاز روایت مسـعدهبن صـدقه است به همین سـند در کـافی و در خصـال: «قَالَ مَسْعَدَهُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِی جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِکَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.».(۱)

ص: ۳۲

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

ضمیر بـارز هم برمی گردد به آن امـام جائر که . اینجا هم وجوب مترتب شـده بر «معرفت». البته در این روایت «امربه معروف» واجب شده، ولی قول به عدم فصل اقتضامی کند که بگوییم: نهی از منکر هم کذلک.

مناقشه اولی: مراد، معرفت امام جائر است

چرا ضـمیرِ «بعـد معرفته» برمی گردد به آن «مجاهـد و متکلم؟ بعید نیست که بگوییم: وحدت سـیاق اقتضامی کند که همانطور که ضـمیر بازر در «یأمره» برمی گردد به «امام جائر»، ضـمیر در «بعـد معرفته» هم برمی گردد به «امام جائر»؛ یعنی بعد از این که آن امام جائرْ مسلمان باشد و معرفت به این دین و اسلام داشته باشد، چنین کسی را باید امربه معروف کرد، و الا که اثر ندارد.

و «ذلک» هم مشارٌإلیه اش این است که معرفت داشـته باشد و علاوه بر معرفت، قبول هم می کند. و هو (یعنی همین امام جائر) علاوه بر این معرفت داشته باشد، یَقبل به. بعضی هم «یُقبل منه» اعراب گذاشته اند که اشاره به همان شرط «مطاعیت» است.

اگر هم چنین ظهوری نداشته باشد، لااقل احتمال چنین معنایی دارد و لذا قابل استناد برای اثبات اشتراط معرفت آمر نیست.

در «خصال» آمـده: «علی أن یأمره بقدر معرفته»؛ یعنی به اندازه معرفت آن جائر باید امرش کند. در دسـتورات دینی هم هسـت که انسان باید به قدر ظرفیت طرف بگوید. حتی طبق این نسـخه هم مناقشه ما وارد است، بلکه این عبارتِ «بقدر معرفته» نسـبت به «بعد معرفته» اظهر است که ضمیر به «جائر» برگردد نه به «آمر».

اشکال: اگر معرفت اسلام را به معنای شناخت دین اسلام و مسلمان بودن گرفتید، «قدر معرفت» معنا ندارد!

پاسخ: «معرفت اسلام» هم شدت و ضعف دارد.

ص: ۳۳

مناقشه دوم: افضل جهاد

اشکال بعدی در استدلال به این روایت شریفه این است که: حضرت در پاسخ به سؤال می فرمایند: «افضل جهاد» این است و لذا ممکن است این شرایط، شرایط افضل جهاد باشد. وقتی چیزی شرط افضل بود، لازم نیست شرط اصل آن عمل هم باشد.

مناقشه سوم: امربه معروف، غیر از جهاد است

اشکال اخیر هم این است که این استدلال، مبنی است بر این که «جهاد» را مرادف بدانیم با «امربه معروف». اما اگر گفتیم: «این دو، اگرچه در بعضی جهات و مسائل هم پوشانی دارند، اما دو مسأله هستند و هر کدام احکام خاص خودش را دارد.»، در این صورت نمی توانیم شرایط «جهاد» را به «امربه معروف» تسرّی بدهیم. اگر چنین احتمالی هم بدهیم، کافی است برای این که شرط امربه معروف اثبات نشود.

نتیجه

بنابراین استدلال به این روایت هم تمام نیست.

استدلال های زیادی بر این قول شده، لکن ما فقط چند روایت دیگر از خاصه و عامه را بررسی می کنیم.

شرط «علم» برای «آمر» (قول اول شرط وجوب / دلیل سوم روایت جعفریات عالم بما یأمر) ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» برای «آمر» (قول اول :شرط وجوب / دلیل سوم: روایت جعفریات: عالم بما یأمر)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم در ارتباط بین «امربه معروف» با «علم به معروف»، چهار قول مطرح است. قول اول این بود که علم شرط وجوب است و لذا بر غیرعالم واجب نیست. در استدلال بر این قول، دو دلیل را بررسی کردیم و در هر دو مناقشه کردیم.

دلیل سوم: عالمٌ بما یأمر

حدیث سومی برای اشتراط وجوب به «علم به معروف»، روایت جعفریات است. این کتاب چون تمام روایاتش از جعفربن محمد الصادق است، به جعفریات معروف شده، اشعثیات هم می گویند؛ چون لقب روای اش «اشعث» است.

ص: ۳۴

من از مستدرکی که با وسائل چاپ شده نقل می کنم: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِی مُوسَی قَالَ حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا یَنْهَی

عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ کَانَ فِیهِ ثَلَاثٌ رَفِیقاً بِمَا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقاً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَـدْلًا فِیمَا یَأْمُرُ بِهِ عَـدْلًا فِیمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِماً بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِماً بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.»(۱) .

در دعائم الاسلام ج۱ ج۳۶۸ دارد که این صدر را اضافه دارد که: «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر»: «وَ عَنْ عَلِیٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لَایَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَایَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ إِلَّا مَنْ کَانَ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ رَفِیقٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ رَفِیقٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَدْلٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَدْلٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ عَالِمٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ عَالِمٌ بِمَا یَنْهَی عَنْهُ.»(۲) .

تقریب استدلال

حضرت می فرمایـد: کسـی که علم نـدارد، نهی نمی کنـد (مثل «یعید صـلاته»)، یا نباید نهی کند. پس غیرعالم نباید امرونهی کنـد، پس «علم» شـرط وجوب است؛ چه بگوییم: «این جمله در مقـام «انشـاء» است.»، و چه بگوییم: «این جمله در مقام «اخبار» است، لکن مراد حضـرت این است که در دیـد مـا، کسـی که علم نداشـته باشـد را مـا ممتثل امربه معروف نمی شناسـیم.»؛ این نشناختن، به خاطر اشتراط است.

از نظر ادبی در نقـل جعفریـات اینجور بود که: «رفیقـاً بمـا یـأمر به» امـا در نقل دعائم: «رفیقٌ بما یأمر به». رفیق» بـدل از «ثلاث» قرارداده شـده، امـا «رفیقـاً» بـدل از جمله ا ست و جمله منصوب است چون اسـتثناء است و اسـتثناء هم منصور است؛ کأن گفته شده: «لا یأمر إلا رفیقا».

ص: ۳۵

۱- (۱) الجعفریات – الاشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج۱، ص۸۸.

۲- (۲) دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۱، ص۳۶۸.

قبل از تقریب استدلال عرض کنم که این روایت در «کنز العمال» از «اَنس» نقل شده و در ابتدایش گفته: «لا ینبغی أن یأمر بالمعروف».

مناقشات دلالی

مناقشه اول: ظهور در شرط وجوب ندارد

مناقشه دلالی اول، این است که این جمله دلالت بر اشتراط وجوب نمی کند؛ که اگر کسی عالم نبود، این خطاب وجوب متوجه او نیست. این روایت، با اشتراط واجب هم سازگار است. مثل این است که بگوید: «صلوا و لایصلی إلا من کان مستقبل القبله».

بلکه یمکن أن یقال که حتی اشتراط واجب هم معلوم نیست. بلکه ممکن است این روایت فقط همینقدر دلالت داشته باشد که امربه معروف بدون علم حرام باشد؛ در این صورت، کسی که نمی دانست منکر است اما نهی کرد ولی اتفاقاً منکر بود، طبق این روایت گناه کرده اگرچه وجوب امربه معروف را امتثال کرده. در حالی که اگر شرط واجب باشد، باید امتثال نکرده باشد. بنابراین ممکن است فقط بر حرمت امر و نهی بدون علم دلالت کند. مثل این است که اگر غریقی را با وسیله ای غصبی نجات بدهد در حالی که وسیله غیرغصبی هم وجود داشته، حرمت عدم انقاذ مسلم را مرتکب نشده و آن وجوب را انجام داده اگرچه در کنارش گناه هم کرده است. اینجا هم ممکن است امربه معروف را امتثال کرده باشد اگرچه کار حرامی هم کرده باشد چون بدون علم امرکرده. بنابراین این روایت، نه تنها شرط وجوب را نمی رساند، بلکه شاید شرط واجب را هم نرساند.

مناقشه دوم: به قرینه دو شرط دیگر، این شرط هم شرط نیست

مناقشه سوم این است که از این سه نسخه، چه نقل رسول خدا و چه نقل امام صادق، از این سه تا، دو تای اولی، مسلماً شرط وجوب نیستند، بلکه شرط واجب هم نیستند. وقتی دو تا از این سه تا، نه شرط وجوب باشد و نه شرط واجب، یا وحدت سیاق (للسیاقیین) اقتضامی کند که بگوییم: «این شرط سوم (عالما) هم مثل همان دو تا، نه شرط واجب است و نه شرط وجوب.»، یا به لحاظ این که دو تا اکثر کلام است، پس هر سه ظهور دارد در شرط کمال؛ آنچه که کمال امربه معروف را ایجادمی کند، این سه عنصر است. وقتی حضرت در مقام بیان شرط کمال شد، پس «عالما» هم شرط کمال می شود.

ص: ۳۶

اگر از این دو مطلب (سیاق و شرط کمال) صرف نظر کنیم، لااقل ظهورش در شرطیت خلل پیدامی کند.

چرا شرط وجوب نیست؟ کدام فقیه فتوا داده که «عادل بودن» شرط امربه معروف است؟ فقط یک نفر چنین فتوایی داده و همه به او اعتراض کرده اند که خلاف اجماع است؛ اگر کسی خودش واجبی را ترک می کند ولی دیگری را هم تارک دید، باید او را امرکند. با رفق و مدارا و ملاطفت را هم هیچ کس شرط نکرده. بلکه به حسب بعضی فتاوا باید امر باشد و در امر «استعلا» هست. بله؛ اگر بـا خشونت باشـد، اگر از بـاب توهین یا ایـذاء باشـد، حرام است. اما یک چیزی داریم که نه خشن است و نه با رفق و مداراست. پس این دو تا مسلماً شرط وجوب نیستند، سومی هم همینطور. پس یا به خاطر سیاق، یا به خاطر شرط کمال، ظهور دارد در این که «علم» هم شرط نیست، یا لااقل مجمل می شود.

مناقشات صدوری: اختلاف نسخه

مناقشه اول: اختلاف نسخه

اشـکال صـدوری اول، این است که وثوقی به جمله «عالما بما یأمر به» نیست؛ چون یُحتمل جداً که عبارت این باشد: «عاملا بما یأمر به تارکا لما ینهی عنه»؛ چون دو تا نقل داریم، یکی در مشکات الانوار لسـبط الطبرسـی: «سِبْطُ الطَّبْرِسِيِّ فِي مِشْكَاهِ الْأَنْوَارِ، عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٌ لِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.»(۱) .

در خود وسائـل در همین بـاب صاحب وسائل از «روضـهالواعظین» نقل می کنـد: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْفَتَّالِ فِي رَوْضَهِ الْوَاعِظِينَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ- مَنْ كَانَتْ فِيهِ- ثَلَاثُ خِصَالٍ- عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ- عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ- عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى- رَفِيقٌ فِيمَا يَأْمُرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى.»(۲) .

ص: ۳۷

۱- (۳) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۸۷.

۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص ۱۳۰، ابواب الامر بـالمعروف و النهی، باب۲، شماره۲۱۱۶۱، ح۱۰، ط آل البیت.

خـالی از سه امر نیست: یـا امـام صادق ناقل کلام رسول خـداست، یا اقتباس کننـده از کلام رسول خـدا هسـتند (چون به پیامبر نسبت نداده اند)، یا خودشان به عنوان «مبیّن شریعت» دارند این مطلب را می فرمایند. علی هیچ یک از این احتمالات نمی شود فرمایش پیامبر با فرمایش ایشان اختلاف داشته باشد:

اگر ناقل است، پس علم پیدا می کنیم یکی از این دو نسخه غلط است، پس به هیچ کدام وثوق پیدانمی کنیم.

اگر اقتباس فرموده، معنا ندارد دو تا را اقتباس کند، یکی را تغییربدهد!

اگر هم نه ناقلند و نه مقتبس بلکه خودشان می خواهند مطلبی را بفرمایند، پیامبر و امام صادق نسبت به «وقوف به واقع» تفاوتی ندارنـد؛ نمی شود پیامبر واقع را با حصـر در سه شـرط بیان کند و امام صادق هم با همان حصـر در سه شـرط بیان کنند لکن با شرط دیگری؛ اگر ایـن شـرط دیگر درسـت است، پس چهـار شـرط بایـد باشـد! پس چـون واقـع امر، یـک چیز است و هر دو بزرگوار واقف به واقع هسـتند بلاـ جهـل و لاـ نسـیان و هر دو هم می فرماینـد: «سه تاست»، تفاوت در این شـروط را نمی شود پذیرفت. در این فرض سوم هم باعث می شود علم پیداکنیم یکی از نسخه ها غلط است.

بنابراین وثوقی به این جمله «عالم بما یأمر» نداریم، نه این که می خواهیم بگوییم: «در عمل به ظواهر، وثوق نفسانی و شخصـی شرط است.»، بلکه می خواهیم بگوییم: اطمینان داریم یکی از این دو بیان اشـتباه است. و حجیت امارات، مشـروط است به این که اطمینان به خلاف نداشته باشیم.

پاسخ: جمع دلالی بین دو نسخه

آیا ین اشکال قابل رفع است یا نیست؟

ص: ۳۸

ممکن است گفته بشود که این فرمایش حضرت که فرموده: «عدلٌ بما یأمر به»، درحقیقت امری است که ملزوم همان «عالمٌ» است، یا لازمه اش همان «عالم» است.

توضیح این که: «عامل بما یأمر به» روشن است؛ یعنی اگر می گوید: «نمازبخوان»، خودش هم می خواند. «عادل فی ما یأمر»؛ یعنی در رابطه با آن کار «عادل» است. اگر عادل بودن به این معنی است که «عامل است»، تکرارمی شود. معنای دوم این است که: «عادل فی ما یأمر» یعنی امر به خلاف نمی کند؛ یعنی نمی گوید: «دزدی کن، ظلم کن.»، پس یعنی امر به منکر و نهی از معروف نمی کند. و اگر کسی بخواهد «عادل فی ما یأمر» باشد، پس باید عالم به معروف و منکر باشد. اگر کسی نمی داند این چیزی که دارد به آن امرمی کند، آیا معروف است یا منکر، خود این امرکردن، مصداق عدم عدالت است؛ چون تجری و جرئت بر خدای متعال است؛ «لا تقْفُ ما لیس لک به علم». پس عالم بودن، لازمه عادل بودن است. پس امام صادق صریحاً فرموده است: «عادل باشد»، حضرت لازمه اش (علم) را فرموده اند. بنابراین اگر این نقل از امام صادق علیه السلام صادرشده باشد، فرمایش شان غیر از فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی شود. پس یمکن أن نتخلص از این اشکال (صدوری)؛ به این که اینطور نیست که جزم داشته باشیم یکی از این دو نقل صادرنشده است. پس اگر سند اشعثیات تمام باشد، نأخذه به، و تهافت با هم پیدانمی کنند.

اگر از اشکالات دیگر صرف نظر کنیم، می توانیم بگوییم: از این شرط امربه معروف، به دو بیان می توانیم تعبیرکنیم: هم می توانیم صریحاً بگوییم: «یکی از شرایط امربه معروف، عدل است.»، و هم می توانیم لازمه اش را بگوییم: «یکی از شرایط امربه معروف، علم است.».

ص: ۳۹

شرط علم برای آمروناهی (ادله قول اول شرط وجوب / دلیل سوم روایت جعفریات / مناقشه صدوری دوم) ۹۵/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط علم برای آمروناهی (ادله قول اول: شرط وجوب / دلیل سوم: روایت جعفریات / مناقشه صدوری دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که به آنها استدلال شده برای اثبات این که «علم» شرط وجوب است. دو دلیل را بررسی کردیم، دلیل سوم روایت کتاب جعفریات بود: «لَايَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَايَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا مَنْ كَانَ فِيهِ ثَلَاثٌ رَفِيقاً بِمَا يَأْمُرُ بِهِ رَفِيقاً بِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَدْلًا فِيمَا يَأْمُرُ بِهِ عَدْلًا فِيمَا يَنْهَى عَنْهُ عَالِماً بِمَا يَأْمُرُ بِهِ عَالِماً بِمَا يَنْهَى عَنْهُ.». تقریب استدلال عرض شد، و مناقشه صدوری را جواب دادیم، اما دو اشکال دلالی پابرجاست.

مناقشه صدوری دوم: سند کتاب

این روایت، از نظر سند و صدور، ثابت نیست و حجت نیست؛ به خاطر وجوه متعدده:

اعتبار کتاب جعفریات

این کتاب جعفریات یا اشعثیات (چون «اشعث» لقب راوی ای است که از طریق او این کتاب منتشرشده است) یا موسویات (چون از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر است)، ثابت نیست.

نظر بزرگان درباره این کتاب

۱- صاحب جواهر

صاحب جواهر در ص۳۹۸ ذیل روایت «لایصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه إلا بإمام(۱) (۲) » که از کتاب «جعفریات» نقل کرده، فرموده است: «المروی عن کتاب الأشعثیات لمحمد بن محمد بن الأشعث بإسناده عن الصادق عن أبیه عن آبائه عن علی علیهم السلام «لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه إلا بإمام»(۳) الضعیف سندا، بل الکتاب المزبور علی ما حکی عن بعض الأفاضل لیس من الأصول المشهوره بل و لا المعتبره، و لم یحکم أحد بصحته من أصحابنا، بل لم تتواتر نسبته إلی مصنفه، بل و لم تصح علی وجه تطمئن النفس بها، و لذا لم ینقل عنه الحر فی الوسائل و لا المجلسی فی البحار مع شده حرصهما، خصوصا الثانی علی کتب الحدیث، و من البعید عدم عثورهما علیه، و الشیخ و النجاشی و إن ذکرا أن مصنفه من أصحاب الکتب إلا أنهما لم یذکرا الکتاب المزبور بعباره تشعر بتعیینه، و مع ذلک فإن تتبعه و تتبع کتب الأصول یعطیان أنه لیس جاریا علی منوالها فإن أکثره بخلافها، و إنما تطابق روایته فی الأکثریه روایه العامه إلی آخره.»(۴) .

۱- (۱) یعنی امام معصوم.

۲- (۲) جواهر کلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۹۸.

۳- (۳) الجعفریات- الأشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج ۱، ص۴۳.

۴- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۹۸.

می فرماید: این کتاب، از اصول مشهوره نیست، بلکه حتی این هم ثابت نیست که از اشعث است، مثل کافی کلینی نیست که به نحو تواتر است. «بل و لم تصح علی وجه تطمئن النفس بها»: نه تنها به نحو تواتر نیست، بلکه به هر نحو انسان به اطمینان نمی رسد. و لذا نه شیخ حر از ایشان نقل کرده و نه مرحوم مجلسی، با این که این دو بزرگوار حریص بوده اند که از هر کتاب معتبری حدیث نقل کنند. و بعید است که این کتاب هم به دست آنها نرسیده باشد. و بیشتر روایات این کتاب هم با عامه و اهل سنت موافق است. فلذا صاحب جواهر، لایعتنی به این روایات.

۲- محقق خوئی

فرمایشاتی هم محقق خوئی در «تکمله مبانی منهاج الصالحین» به مناسبتْ این کتاب را بحث کرده اند و حرف ایشان بخشی از فرمایش صاحب جواهر است و می فرماید که سند نجاشی به کتاب او تمام است، اما اشکال این است که آن کتابی که نجاشی ذکرمی کند، آن کتاب، منطبق بر مابأیدینا نیست. پس آن کتابی که سند تام دارد، لم یصل ذلینا، و این کتابی که وصل إلینا، این سند به آن نمی خورد، پس ما نسبت به این کتابِ موجود سند نداریم، و ممکن است کسی فکرکرده این همان است و برداشته اسم محمدبن اشعث را روی آن گذاشته است.

آن زمانی که ما نوجوان بودیم، چون کتب امام اجازه چاپ نداشت، تحریرالوسیله امام، به اسم «آ سید ابوالحسن اصفهانی» چاپ شده بود. اینجا هم باید ما سند داشته باشیم و به صرف این که نام این شخص روی این کتاب است اکتفانکنیم.

۳- آقای حائری

شیخنا الاستاد آقای حائری، به این مطالب وارد نشده اند و اشکال دیگری دارند، این موسی که نوه امام موسی بن جعفر است، حالش مجهول است. اسماعیل (پسر امام موسی بن جعفر و پدر موسی) خودش ثقه است، اما پسرش موسی را نمی دانیم. به صرف پسر امام بودن، وثاقت کسی اثبات نمی شود، بلکه برخی از این تؤطئه ها را همین پسران ائمه با سعایت هایشان نزد سلاطین جور می کرده اند، پس مجرد این که پسر امام باشد، وثاقتش اثبات نمی شود، چه برسد به نوه امام. و ما نمی توانیم دین را بر اساس فرمایش آنها بنابگذاریم الا این که وثاقت شان اثبات بشود.

۴- حاجی نوری

مرحوم حاجی نوری که انصافاً در این فنّ از مَهره فن است، اولین کتابی که مورد بحث قرارداده است در خاتمه مستدرک، همین جعفریات است. و شواهد فراوانی را نقل کرده و از فرمایشات صاحب جواهر جواب می دهد. ما اگر بخواهیم همه آن حرف ها را بیاوریم، طول می کشد، خودتان مراجعه کنید.

جناب محدث نوری، در خاتمه مستدرک خواسته از اشکال آقای حائری هم جواب بدهد، مِن جمله این که ابن طاوس از این کتاب با عنوان «کتاب عظیم الشأن» یادمی کند؛ اگر ابن طاوس او را ثقه نمی دانست، اینطور از این کتاب یادنمی کرد.

آقای خوئی این حرف را نمی پسندند؛ می فرمایند: سیدبن طاوس از متأخرین است و حرفش ملاک نیست. ما از این اشکال جواب دادیم که اخبار سیدبن طاوس محتمل الحس و الحدس است و بسیاری از کتاب ها نزد ایشان بوده است.

قرینه دیگرِ حاجیِ نوری، این است که ابن غضائری درباره روایات اشعثیه ای که نقل می کند، می گوید: «لابأس به». اگر موسی که در سند اشعثیات است ثقه نباشد، نمی شود غضائری بگوید: «لابأس به»، خصوصاً که جناب غضائری خیلی ها را قدح کرده است؛ معلوم می شود وثاقت موسی از واضحات بوده است.

این هم حجت به آن معنا نیست، می توانیم بگوییم: در آن باب، خلاف واقع نقل نکرده.

پس حاجی نوری، از کسانی است که خواسته بفرماید معتبر است.

۵- محقق خوانساری

محقق خوانساری در جامع المدارک اسم آقای خوئی را نمی برد، حرف هایش را نقل کرده و جواب می دهد و از آن جواب ها معلوم می شود که این کتاب را قبول دارد.

۶- مرحوم امام

مرحوم امام در بعض کلمات شان مایل هستند به این که این کتاب، معتبر است.

۷- آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی در صلات جمعه یا خمس شان مایل به حجیت این کتاب هستند.

نظر استاد

این کتاب، یستحق که یک بحث عمیقی درباره اش بشود و قرائن و شواهدی که درباره این کتاب است، بررسی بشود. درباره این کتاب، سه قول هست: یک قول قائل به اعتبار است مطلقاً، یک قول قائل به عدم اعتبار است مطلقاً، یک قول وسط هم داریم که آن احادیثی که شهیداول (که ثلث این کتاب را تلخیص کرده) نقل کرده معتبر است چون سند دارد، ولی آن احادیثی که نقل نکرده معتبر نیست.

این کتاب، در دست صاحب وسائل نبوده؛ وگرنه صاحب وسائل از خیلی از کتاب هایی که اعتبار کمتری دارند نقل کرده است.

این کتاب، بعداً به دست حاجی نوری می رسد توسط کسی که از هند آورده است. بعداً هم قطب راوندی از آن نقل می کند.

این روایت، در دعائم و تحف هم هست، خود این کتاب ها هم بحث مفصلی دارد، به علاوه این که اینجا نیازی به بحث از این کتاب ها هم نداریم.

درباره این کتاب، میل، بر این است که این کتاب، معتبر است. به خصوص با قرائنی که آیت الله داوری در کتاب شان جمع کرده اند.

مناقشه صدوری سوم: ضعف سند این حدیث صرف نظر از سند کتاب

ما الآن به این کار نمی پردازیم؛ چون نیازی به این کار نداریم؛ لأمرین: اولاً اشکال دلالی کردیم، ثانیاً در خصوص این روایت یک شخصی هست که لانعرفه؛ سند این روایت به این نحو بود: «أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِی مُوسَی قَالَ حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ.»

محمد، همان محمد بن محمد بن اشعث است؛ چون به کتاب که نگاه کنیم، متوجه می شویم برای این که تکرارنشود، تخلیص کرده. موسی ای که اشعث از او نقل می کند، همان نوه امام کاظم است. «اَبی» همان اسماعیل است فرزند امام کاظم. طبق حرف های قبلی اگر محمد بن محمد بن اشعث، و موسی و اسماعیل را ثقه بدانیم، حرف، سر این است که «این «عبدالله»ی که در ابتدای حدیث است، کیست؟»، این شخص مجهول الحال است.

نتیجه: عدم حجیت این روایت

نتیجه این می شود که در اثبات شرط وجوب نمی شود به این روایت استدلال کرد.(۱)

شرط علم (ادله قول اول شرط وجوب / دلیل چهارم روایت جعفریات در کتب دیگر) ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط علم (ادله قول اول: شرط وجوب / دلیل چهارم: روایت جعفریات در کتب دیگر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات داله بر اشتراط وجوب امر به معروف به «علم به معروف» بود، سه دلیل را بررسی کردیم.

دلیل چهارم: روایت خصال و مشکات و روضه

احادیث دیگری که به آنها استدلال شده یا می توان کرد، روایت خصال و مشکات الانوار طبرسی و روضه الواعظین ابن فتّال بود که در حدیث «جعفریات» به تناسبی قرائت کردیم.

نقل وسائل از خصال: «أَحْمَدَ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ رَفَعَهُ إِلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّمَا یَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ- مَنْ کَانَتْ فِیهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ- عَامِلٌ بِمَا یَأْمُرُ بِهِ- تَارِکٌ لِمَا یَنْهَی عَنْهُ- عَادِلٌ فِیمَا یَأْمُرُ- عَادِلٌ فِیمَا یَنْهَی- رَفِیقٌ فِیمَا یَأْمُرُ- رَفِیقٌ فِیمَا یَنْهَی.»(۲) .

تقریب استدلال

تقریب استدلال علاوه بر آنچه در استدلال به روایت «جعفریات» گفتیم، به این نحو است که وقتی شارع به یک مطلبی امرفرموده و در روایات دیگر، راجع به آن مطلب، امرهای دیگری فرموده، آن امرهای بعدی، ارشاد است به اجزاء و شرایط و ابعاض آنچه قبلاً به طور کلی به آن امرکرده بود، نه این که امرها و تکالیف جداگانه ای باشد؛ مثلاً وقتی به صلات امرکرد، امر به رکوع و سجود، ارشاد به جزئیت است. اینجا هم در قرآن شریف و روایات فرموده: «مروا بالمعروف»، در این روایت فرموده: «باید اینطوری باشد»، پس ابعاض و شرایط را دارد بیان می کند نه این که تکلیف جدیدی باشد.

۱- (۵) این نتیجه را استاد در جلسه قبل (بعد از دو اشکال دلالی و یک اشکال صدوری) گرفتند.

۲- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۰، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، باب۱۰، شماره۲۱۲۱۰، ح۳، ط آل البیت.

آنچه که در اینجا ذکر شده، فقط اشتراط «علم به معروف» است و درباره علم به منکر» حرفی نزده. لکن به ضمیمه قول به عدم

فصل، اثبات می شود که در «منکر» هم باید عالم باشیم.

مناقشات

بر این استدلال، وجوهی از مناقشات وجود دارد:

اشکال اول: اختلاف نُسخ

اشکال اول این است که این «عالمٌ»هایی که خواندیم، طبق یک نسخه است؛ هم خصال و هم مشکات، نُسَخش مختلف است و ثابت نیست که نسخه اصلی «عالم» باشد. در نقل وسائل از خصال، «عامل» در متن است و در حاشیه فرموده که در هامش مخطوط «عالم» است.(۱) خود خصالی که به دست ما رسیده، «عامل» است.(۲) پس نسخه خصال، مردد است.

در مشکات الانواری که از طریق مستدرک به دست ما رسیده، «عامل» نقل شده اما در حاشیه فرموده: «و فی المصدر عالم»(۳)، پس نسخه صاحب مستدرک از مشکات «عامل» است، در مشکات مطبوع «عامل» است.(۴) پس نسخه مشکات هم مردد است.

اما در نسخه روضه الواعظین ندیدم اختلاف نسخه نقل کنند، در وسائل «عالم بما یأمر» است.

ظاهراً «عالم» تصحیف است

ولی به دلیلی که اینجا می گوییم (که این دلیل در بقیه هم می آید)، ظاهر امر این است که «عالم» تصحیف باشد. چون «عالم بما یأمر به» تلو «تارک لما ینهی» نیست، تلوش «عامل» است. پس با توجه به «تارک» حدس زده می شود که نسخه «عالم» اشکال دارد. این قرینه در خصال، و در مشکات الانوار هم قابل توجه است؛ چون اگر ما «عامل» را هم داشته باشیم، عناصر خصال می شود چهار تا، یا تکرار لازم می آید و یک تشویشی در عبات ایجادمی شود و یک نوع اختلال در روایت ایجادمی شود و شروط لازم چهار تا می شود: عالم، عامل، عادل، و رفیق.

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۰، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، باب۱۰، شماره۲۱۲۱۰، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۳) خصال، شیخ صدوق، ج۱، ص۱۰۹.

۳- (۴) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۱۸۷.

۴- (۵) مشکات الانوار فی غرر الاخبار، ابوالفضل علی طبرسی، ج۱، ص۴۸.

به علاوه این که معنای «عادلٌ فی ما یأمر» چه می شود؟ اگر معنایش این است که «خودش هم انجام می دهد»، در «عادل فی ما یأمر» مشکلی پیش نمی آید چون تکرارِ «تاركٌ لما ینهی» نمی شود، اما «عادل فی ما ینهی» تکرار «تارك لما ینهی» می شود. بنابراین «عادل فی ما ینهی» معنایش این نیست که خودش هم ترک می کند چون بعد «تاركٌ» را می گوید، پس معنایش این است که وقتی نمی داند، نمی گوید. از این اختلالی که ایجادمی شود، معلوم می شود که این نسخه، نسخه معلومی نیست اگر نگوییم: «عامل ارجح است».

لکن همانطور که در آن حدیث شریف عرض کردیم، «عادل» مطلبی است که لازمه اش «علم» است.

اشکال دوم: شرط کمال به قرینه دو شرط دیگر

اشکال دوم این است که از این سه تا، دو تاش (عمل و رفق) مسلّم شرط نیست؛ نه شرط واجب است و نه شرط وجوب است؛ مسلّم است که «عمل به معروف» نه شرط وجوب امر به معروف است و نه شرط واجب، بلکه فقط شرط کمال است. و همچنین است رفق و مدارا؛ از آداب و شرط کمال است، نه شرط وجوب است و نه شرط واجب است. یا وحدت سیاق اقتضامی کند که این هم شرط کمال است، یا در ردیف آن دو شرط آمدن باعث این ظهور می شود که حضرت در مقام بیان شرائط کمال هستند نه بیان شرایط وجوب، یا لااقل مردد می شویم و لذا ظهور در شرط وجوب از بین می رود.

گفتیم: این اشکال، اشکال تمامی است. بنابراین به این سه روایت در این سه کتابهم نمی توان تمسک کرد.

اشکال سوم: ضعف سندی

اشکال سوم، ضعف سندی است.

ص: ۴۶

تقریب اشکال

روایت مشکات، مرسل است. روایت روضه الواعظین هم سند ذکرنکرده. در روایت خصال، تا ابن ابی عمیر رضوان الله علیهم همه اجلاء هستند؛ چون صدوق می فرماید: محمدبن الحسن که از اکابر طائفه است، بعد محمدبن یحی العطار است که از اکابر است، و بقیه هم همه از اکابر هستند. لکن محمدبن ابی عمیر امام کاظم را درک کرده ولی روایتی از ایشان نقل نکرده، و معروف است که امام صادق را اصلاً درک نکرده، و لذا گفته: «رفعه» و واسطه تا امام صادق را نقل نکرده و لذا این روایت مرفوع است.

تخلص از این اشکال

برای تخلص از این اشکال، سه بیان ممکن است بگوییم:

راه اول: تراکم نقل بزرگان

راه اول این است که تراکم نقل بزرگان از نظر کمّی مثل خصال و مشکات و روضه و جعفریات و تحف العقول و دعائم الاسلام، تراکم این همه نقل، موجب اطمینان می شود که این خبر، مجعول نیست.

اشکال: ممکن است منبع این نقل ها واحد باشد

جواب این بیان، این است که اگر اینها منابع مستقله بودند، چنین اطمینانی برای ما حاصل می شد. لکن لایبعد که نقل مشکات و روضه و دعائم و تحف، برگردد به آنچه که مثلاًـ در جعفریات بوده است کما این که گفته اند یکی از منابع مهم دعائم «جعفریات» است. پس تراکم اثبات نمی شود.

راه دوم: اِسناد جزمی

بیان دوم این است که کتبی که از آنها نقل کرده اند، اولاً بعضی از این کتب مثل تحف العقول، مطلب را جزماً استناد داده اند به امام صادق و رسول خدا، پس خود مصنف جزم داشته. ثانیاً بعضی از این مؤلفین، روایات کتاب شان را به صحت توصیف کرده اند.

مثلاً- دعائم: نقتصر فیه علی الصحیح الثابت». یک مبنا این است که این، شهادت است و مقبول است. یک بیان و مبنا هم این است که این ناقل خودش به نحو جزم می گوید که از ائمه رسیده است و اینها در ازمنه ای بوده اند که خیلی از خصوصیات و قرائن بوده است.

یا مثلًا تحف العقول علاوه بر این که جزماً می گوید، در مقدمه می گوید که این کتاب را برای موالیان اهل بیت نوشته است و می گوید که وقتی دیده که در مواعظ و حکم کتابی ندیده است، برای تحریص و تشویق نفس و حسن عاقبت باید سراغ ائمه رفت و به کلمات آنها عمل کرد و برای این که این مطالب در دسترس باشد، این کتاب را می نویسد و سپس می نویسد: «تلقَّوا ما نقله الثقات عن السادات»؛ این روایات را ثقات نقل کرده اند. پس هم در مقدمه به نحو جزم کتابش را اسنادمی دهد به ائمه و هم در سند این حدیث.

در خصال سند به اجلاء طائفه می رسد؛ ابن ابی عمیر شخصی است که شیخ طوسی درباره اول می گوید: «لایروی و لایروی الا عن ثقه». و علتش هم این بوده که او از شیعیان خُلّص و سرمایه دار بوده است، و هم علماً و هم عملًا از بزرگان بوده است؛ به یکی از بزرگان گفتند: «این همه سجده می کنی، چشمانت از بین می رود.»، گفت: «اگر قرار باشد چشمان کسی در اثر طول سجود از بین برود، چشمان محمدبن ابی عمیر از بین می رود.»؛ معروف است که بعد از نمازصبح تا طلوع آفتاب مشغول سجده بوده است. از ایشان نزد هارون لعنت الله علیه سعایت شد که از خواص ائمه است، او را آوردند و گفتند: «شیعیان را باید معرفی کنی» و او را عریان کردند و تازیانه زدند. ابن ابی عمیر می گوید: صد تازیانه که زدند، دیدم دیگر طاقت ندارم و خواستم نام شیعیان را فاش کنم، یک مرتبه صدای یونس بن عبدالرحمن را شنیدم که گفت: «به یاد بیاور موقف خودت را در قیامت.». و لذا نگفت و تا حدود ۱۳۰ ضربه او را زدند. و چقدر اموالش را داده است تا از شرّ آنها خلاص بشود. در اثر آن زندان ها که خودش بالای سر کتب نبوده و نوشته هایش از بین رفته، خیلی از روایات را از حفظ می فرموده و سندش را به خاطر نداشته و لذا مرسل می گفته، لکن سعی می کرده روایاتی را بگوید که از ثقات شنیده بوده است.

ص: ۴۸

این کیفیات را که با هم جمع می کنیم، یوجب الوثوق.

راه سوم: جمع بین کیفیت و کمیت

بیان سوم این است که این کیفیات را با آن کمیت جمع کنید؛ که از طرفی خیلی از کتب نقل می کنند، به علاوه این که نقله هم این بزرگان هستند. انصاف این است که این روایت، مجعول نیست، اگرچه نمی دانیم: «عالم است یا عادل؟».

راه چهارم:

راه چهارم این است که ما روایات تحف را به خاطر اسناد جزمی تقویت کنیم که حجت باشد. دعائم هم اگرچه خالی از کلام نیست، ولی خالی از قوت هم نیست. و نقل خصال. و شهادت شیخ در عده که «لایروی و لایروی الا عن ثقه».

نتیجه: این روایت مشکل سندی ندارد

پس به این بیاناتی که گفته شد، اشکال ضعف سند از این روایت مندفع می شود.

نتیجه: عدم استفاده شرط وجوب از این روایت

فتحصل مما ذکرنا، که چه آنچه که در جعفریات و تحف و دعائم بود، و چه آنچه در خصال و مشکات و روضهالواعظین بود، آن اشکال دلالی را دارد که بالاخره دو تا از این شروط واجب نیستند، به علاوه این که با شرط واجب بودن هم سازگار است.

و اینجا از موارد علم اجمالی نیست که: «بالاخره یا شرط واجب است یا وجوب، و ما علم اجمالی داریم که بالاخره باید طبق آن عمل کنیم.»؛ چون اگر شرط وجوب باشد، اصلْ عدم تکلیف است. هر وقت یک طرف علم اجمالی ترخیص و عدم مسئولیت بود، علم اجمالی تنجیزآور نیست؛ مثل این که شک دارم واجب است یا مستحب.

بنابراین با این اشکالاتی که عرض شد، استدلال به تمام این روایات، محذور دارد و نمی توانیم برای اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به «علم» استناد کنیم.

شرط «علم» برای «آمر» (ادله ی قول اول شرط وجوب / آخرین روایت و ادله ی غیرروایی) ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» برای «آمر» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / آخرین روایت و ادله ی غیرروایی)

خلاصه مباحث گذشته:

در استدلال بر قول اول (شرط وجوب) چهار روایت را بررسی کردیم.

دلیل پنجم: روایت کنز العمال (حتی تکون عالما)

حدیث دیگری که به آن استدلال می شود برای اشتراط وجوب امربه معروف به علم، حدیثی است که از «کنزل العمال» نقل شده: «لاتأمر بالمعروف ... حتی تکون عالما و تعلم ما تأمر به».

تقریب استدلال واضح است.

مناقشات

عرض کردیم که این تعبیر، اعم از اشتراط وجوب است؛ با اشتراط واجب هم سازگار است مثل «لاتصلی حتی تکون متطهراً».

علاوه بر این که در این موارد، احتمال حرمت نفسی هم داده می شود؛ چون اغراء به جهل و نقض غرض لازم می آید، نه این که ارشاد به شرطیت علم باشد.

این روایت، مرسَل است، و مرسِلش هم از عامه است.

نتیجه ادله روایی: دلیل روایی نداریم

فتحصل من جمیع ما ذکرنا، که برای اثبات اشتراط وجوب به «علم به معروف» دلیل روایی ای پیدانشد.

دلیل ششم: اجماع(۱)

صاحب جواهر، این «لاخلاف» را از منتهای علامه نقل می فرماید، و بعد خودشان هم ادعای «لاخلاف» می کنند(۲) و بعد در ادامه خودشان چنین ادعای می کنند و می فرمایند: «و فیه مع أنه مناف لما سمعته من الأصحاب من دون خلاف فیه بینهم کما اعترف به فی المنتهی»(۳) . پس دو نفر ادعای اجماع کرده اند: یکی علامه که لسان القدماست، و دیگری صاحب جواهر که متضلّع در کلمات فقهاست.

۱- (۱) اسـتاد تمام ادله روایی را یک دسـته دلیل درنظر گرفتنـد و لذا از این دلیل به بعد را به عنوان دلیل دوم به بعد شـمردند. مقرر.
۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.
۳- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

مناقشه کبروی

اگر اجماعْ مدرکی باشد به این نحو که یک مدرک باشد و همه گذشـتگان از همان یک مدرک بر خلاف ما فهمیده باشـند، جـا دارد گفته بشود: «این که در این مـدرک واحـد، همه اشـتباه کرده باشـند، خیلی مسـتبعد است.». اما وقتی مـدارک متعـدد است، آن اسـتبعاد وجود نـدارد، فلـذا سـستیِ چنین اجماع مـدرکی ای بیشتر می شود. بنابراین چون مـدارک متعدده ای وجود دارد و در کلمات فقها می بینیم که هر کسـی به وجهی اسـتدلال کرده و لذا اتفاق بر استناد به یک امر دیده نمی شود، امر این اجماعات مـدرکی اوهن است از اجماعات مـدرکی ای که یک مـدرک است. وقتی اجماع مدرکی با یک مدرک را اشـکال می کنند، به طریق اولی اینجا هم اجماع اشکال دارد. بنابراین برای ما جزم پیدانمی شود.

مناقشه صغروی

ثانیاً صـغرای این مسأله (که اجماع فقها را داشـته باشیم) محل کلام است؛ همه فقها مسأله «امربه معروف» را مطرح نکرده اند تا فتاوایشان را بدانیم. خود صاحب جواهر که آدم متتبعی است، فقط قول چهارپنج نفر را نقل می کند، از علامه حلی شـروع می کند اقوال را نقل می کند که «کما صـرح به الحلی و الفاضل و الشهیدان و المقداد و غیرهم»(۱) ، پس اصلاً از قدمای اصحاب نقل نکرده است.

پس «عدم خلاف» ممکن است به این خاطر باشد که مطرح نکرده باشـند. «لاخلاف» آن جایی مفید است که نظر همه یا لااقل جمع کثیری از متقـدمین را داشـته باشـیم؛ و الاـ عـدم تعرض باعث اجماع نمی شود. و اگر ما اطلاقاتی داشـته باشـیم که امربه معروف را مطلقاً واجب کند، نمی توانیم به خاطر چنین اجماعاتی دست از اطلاق برداریم.

ص: ۵۱

۱- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.

دلیل هفتم: سیره

اطلاق وجوب امر به معروف (نسبت به علم)، مستلزم تحقق سیره است بر جمیع احکام یا لااقل جلّ احکام؛ اطلاق حکم و عدم اشتراط، لازمه اش این است که همه متدینین که می خواهند امتثال امر خدای متعال بکنند، بروند کل احکام یا لااقل جل احکامی که در خارج مبتلا به آن هستند را یادبگیرند؛ مثلاً باید همه احکام شفعه را بلد باشند، همه احکام ارث را بلد باشند، همه احکام نکاح را بلد باشد، بلکه همه فقه را بلد باشد. انسان خودش به همه اینها مبتلا نیست و نیز می تواند احتیاط کند. لکن اگر اطرافیانش مبتلا به این احکام هستند و اگر علم شرط واجب باشد، پس متدینین باید همه این احکام را یادبگیرند، در حالی که حتی خود فقها هم نادرند کسانی که مثل کاشف الغطاء به تمام مسائل احاطه داشته بانشد. بنابراین چون عدم اشتراط و اطلاق وجوب، لازمه اش تحقق این سیره است، پس چون این سیره متحقق نشده است، معنی اش این است که تلقی متدینین از صدر اسلام این اطلاق نبوده و «علم» شرط وجوب است.

این دلیل، ولو در کلمات برگان ندیده ام، ولی احسنُ دلیلٍ است.

دلیل هشتم: عدم شهرت قول به اطلاق

اطلاق وجوب، لو کان لبانَ؛ اگر این وجوب مطلق بود و بر گردن همه می گذاشت که: «چه بدانی و چه ندانی، باید امر به واجب های واقعی بکنی.»، لبان و ظهر. و بما این که لم یُبَن و محل اختلاف است، پس معلوم می شود که این واجب مطلق نیست.

شبیه تکبیرات صلات است؛ در روایات نگفته: «لا- بأس بترک التکبیر» فلذا بعضی معاصرین قائل به وجوب شده اند، لکن دیگران گفته اند: «لو کان، لبان و ظهر.». یا مثلاً- اگر غسل جمعه وجوب نفسی داشت، لبان و ظهر، و حال این که اینطور نیست، پس وجوب نفسی ندارد. اینجا هم اگر بر هر مسلمانی واجب بود ولو به نحو وجوب کفایی، مستلزم این بود که همه بروند سراغ تعلّم احکام. ولی چنین چیزی در ذهن ها نیست، معلوم می شود که چنین تلقّی ای از شریعت نشده.

در دلیل قبلی گفتیم: «باید سیره بر تعلّم باشد ولی سیره نیست.»، این دلیل به این نکته توجه می کند که خود این وجوب مطلق باید یک امر واضحی می بود ولی نیست.

دلیل نهم: عسر و حرج

تقریب استدلال

این اطلاق، مستلزم عسر و حرج است. در حالی که «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر»، پس می فهمیم چنین مطلقی قرارنداده. چرا باعث عسر و حرج است؟ واضح است که اگر قرارباشد برویم تمام معروف ها و منکرها را یادبگیریم، باعث عسر و حرج می شود. در روایت داریم که اگر چهل سال راجع به حج سؤال کنید، مسأله هست. پس چون اطلاقْ وجوب حرجی است و چون حرج هم در اسلام منفی است، پس چنین وجوب مطلقی نداریم.

این استدلال، دارای دو مناقشه است که إن شاءالله برای شنبه.

شرط علم برای آمروناهی (ادله قول اول شرط وجوب / نقد دلیل پنجم، و بیان دلیل۶و۷) ۹۵/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط علم برای آمروناهی (ادله قول اول: شرط وجوب / نقد دلیل پنجم، و بیان دلیل۶و۷)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله داله بر اشتراط وجوب امر به معروف و نهی از منکر به علم به معروف و علم به منکر بود. رسیدیم به دلیل پنجم؛ خلاصه دلیل پنجم این بود که اگر واقع امر این باشد که هر معروف واقعی چه علم به آن داشته باشیم و چه نداشته باشیم، واجب است به آن امرکنیم، این تکلیف مستلزم عسر و حرج است؛ چون قهراً اینجور تکلیفی اقتضامی کند که انسان همه احکام فقهیه را برود یادبگیرد تا بتواند به معروف های واقعی امرکند. بعضی فقها مثال قریب به ذهنی زده اند؛ که اگر مولا به عبدش بگوید: «أکرم کل عالم فی قم» یا بگوید: «هر عالمی که در قم هست را ملاقات کن و سلام من را به او برسان»، او باید چه کار کند؟ باید فحص کند و تک تک علما را پیداکند و این تکلیف را امتثال کند. در مانحن فیه هم باید فحص کند تمام معروف ها را پیداکند تا بتواند به آنها امرکند. چنین امتثالی، عَسْری و حرَجی است؛ چه اجتهاداً باشد و حتی چه تقلیداً.

ص: ۵۳

در دلیل سوم (سیره) گفتیم: لازمه چنین وجوبی، این است که متدینین ملتزم به شریعت از زمان ائمه علیهم السلام تا به حال چنین تلقی ای داشته باشند و تمام احکام شان را یادبگیرند. حالا در دلیل پنجم می گوییم که اینجور جعلی از طرف شارع مستلزم عسر و حرج است.

مناقشات

از این بیان، دو جواب ممکن است داده بشود:

جواب اول: امکان تخصیص ادله عسر و حرج

جواب اول این است که استلزام عسر و حرج، مقتضی است و دال بر عدم جعل حکم نیست؛ چون ادله عسر و حرج، قابل تخصیص است، مثل جهاد. ادله عسر و حرج، مثل ادله عقلیه نیست که قابل تخصیص نباشد، کما این که در مسأله جهاد و دفاع تخصیص خورده است. اینجا هم ممکن است امربه معروف یک مصلحت ملزمه ای داشته باشد که شارع این مصلحت را بر مفسده عسر و حرج ترجیح داده باشد.

بله؛ اگر یک حکم الزامی باعث عسر و حرج در بعضی موارد بشود، ممکن است بگوییم: در اینجا ادله عسر و حرج، حاکم است و آن حکم در آن موارد جعل نشده است. اما اگر چیزی بجمیعه حرجی بود، ممکن است دلیل داشته باشد و ادله عسر و حرج را تخصیص بزنند.

جواب دوم: دایره عسر و حرج

ممکن است وجوب مطلق امربه معروف حرجی باشد و ادله حرج را هم تخصیص نزنیم. اما آیا کل موردٍ حرج دارد؟! مثلاً بسیاری از احکام برای ما حرجی نیست؛ اگر مثلاً یک میلیون حکم داریم، یادگرفتن مثلاً سیصدچهارصد حکم از آنها حرجی نیست. وقتی کل موردٍ کل موردٍ حرجی نشد، ادله عسر و حرج که دائرمدار حرج است چه حرج شخصی (علی قول) و چه حرج نوعی (کما هو اقوی)، تا جایی که به عسر و حرج نمی افتیم، باید برویم علم را یادبگیریم و امربه معروف کنیم.

ص: ۵۴

لـذا محقق عراقی در شـرح تبصـره فرموده: «نعم ربما لایجب تحصـيل مقدمته، من العلم أو القوه و المطاعيه، للحرج فيسـقط عنه وجوبه، كسـقوط وجوبه بعلمه بعدم القدره علی إحداث الداعی.»(۱) ؛ همـانطور كه وقتی علم دارد كه حرفش اثر نـدارد، بر او واجب نيست، در حرج هم ممكن است بگوييم: آن جايی كه حرج لازم می آيد، بر او واجب نيست.

اشكال: وقتی اثبات كرديد كه قول دوم درست نيست و علم شرط واجب نيست، نمی توانيد قول اول را نتيجه بگيريد كه: «پس شرط وجوب است»؛ چون ما چهار قول داشتيم و وقتی كه قول دوم ردبشود، ممكن است قول سوم يا چهارم درست باشد.

پاسخ استاد: امر وجوب، از دو حال خارج نيست: يا مشروط است يا مطلق است. مطلق بودن اگر باطل شد، فيثبت الاشتراط.

دليل ششم: قبح عقلی اطلاق به خاطر محذورات عقلی

اطلاـق مسـتلزم محـاذير عقلی اسـت مثـل نقض غرض، ايقـاع فی الغلـط، اغراء به جهـل. چرا نقض غرض؟ غرض شـارع، اقـامه فرائض اسـت، اگر بفرمايـد: «وقـتی كه علم هم نـداريم، امركن.»، ممكن است امربه منكر كنـد يـا نهی ازمعروف كنـد و نقض غرض شارع بشود. بنابراين اطلاق لايصح عقلاً؛ يعنی عقل ما درک می كند كه قبيح است شارع مقدس وجوب مطلق نسبت به علم جعـل كنـد. بنـابراين جعـل مطلق، عقلاً قبيـح است فلايمكن صـدوره من الشارع. و وجوب امر به معروف، يا مطلق است يا مشروط. پس اشتراط شرعی عقلاً اثبات می شود.

جواب: اين محذورات، حاصل جعل مطلق نيست

جواب اين است كه لايلزم ذلک؛ اين ايقاع فی الغلط و نقض غرض و امثال اين محذورات، لازمه جعل مطلق نيست، لازمه سوء فعـل و اختيار عبـد است؛ چون عبـد می توانـد برای اين كه اين محـذورات لازم نيايـد برود يادبگيرد. اگر شارع راه تعلم را می بست ولی در عين حـال امر می كرد به امر به معروف های واقعی، اين اشـكال لازم می آمـد. اما حال كه راه تعلم بسـته نيست، عبـد می توانـد برای اين كه اين محذورات لازم نيايد، برود تعلم كند. پس اين محذورات، نتيجه جعل شارع نيست، نتيجه سوء اختيار عبـد است. اگر لازمه لاينفک جعل شارع اين محـذورات بود، اين جعل قبيح بود. اما اين لوازم، از لوازم سوء اختيار عبد است؛ چـون شـارع تعلم را نهی نكرده است. كمـا اين كه از «انقـذ الغريـق» لاـزم نمی آيـد كه از زمين غصـبی ردبشـويم. پس اشتراطْ عقلی نمی شود، عقلْ مُلزِم شارع می شود كه بايد اينطوری جعل كند.

ص: ۵۵

۱- (۱) شرح تبصره المتعلمين (للآغا ضياء)، ج ۴، ص ۴۵۰.

بنابراین این چیزی که در متون غیراکابر ما آمـده، درحقیقت دلیل نیست. نکته ای است که برای تقریب به ذهن ها بیا نشـده. و الا اگر استدلال باشد، این اشکال جلیّه را دارد.

دلیل هفتم: به احکام مبتلابِهِ خودتان امرونهی کنید

این دلیل را صاحب جواهر قدس سره فرموده، این دلیل ایشان دو تقریب دارد:

تقریب اول: استفاده از برائت

آنچه که متبادر به ذهن است از ادله امر به معروف، این نیست که هر معروف واقعی را برو یادبگیر و به آنامرکن، بلکه مقصود این است که هر معروفی که عالم به آن هستی در اثر این که تکلیف خودت است، امر به آن بکن. پس به حسب متبادَر، «علم» مأخوذ است، لکن در این محدوده که تکلیف خودت است. متبادر، این است. مثلاً وقتی شارع می گوید: «به مستمندان کمک کن»، یعنی آنهایی که به گوشَت می خورد که مستمند هستند، کمک شان کن.

عبـارت صـاحب جواهر: «بـل یمکن دعوی أن المنسـاق من إطلاق الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر هو ما علمه المکلف من الأحکـام من حیث کونه مکلفـا بها، لا أنه یجب أن یتعلم المعروف من المنکر زائـدا علی ذلک مقـدمه لأمر الغیر و نهیه اللـذین یمکن عدم وقوعهما ممن یعلمه من الأشـخاص.»(۱) . در بیـان اول می گوییم: این ادله بیش از این دلالت نـدارد که در احکام مبتلابِهِ خودت امرونهی کن، پس در مازاد (احکام مبتلابه اطرافیان) شک می کنیم، برائت جاری می کنیم.

تقریب دوم: فقط از طریق ادله امربه معروف

طبـق تقریـب دوم، ادلـه امربـه معروف مشـتمل بر دو امر است: ایجـابی و سـلبی؛ از این اطلاقـات ایجاباً فهمیـده می شـود امربه معروف فقـط در حوزه مبتلابِهِ خودت واجب است و لاغیر، نه این که نسـبت به بقیه احتیاج به برائت داریم. به عبارت دیگر: از لسان ادله، یک حرف اثباتی به ذهن می آید یک نفی ای. اثباتی: اینجا باید امرکنی، نفی ای: غیر اینجا لازم نیست. پس نیازی به برائت نداریم؛ چون خود دلیل دارد می گوید.

۱- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص۳۶۷.

اشکال: لازمه این استدلال، عدم لزوم تعلیم احکام مختص نسوان است

بعضی فقها به ایشان اشکال کرده اند که اگر جماعتی از نسوان در جایی حضور دارند که مسائل خودشان را هم بلد نیستند و کسی هم نیست که به آنها یادبدهد، آیا ادله امربه معروف می گوید: «چون مرد به دماء ثلاثه مکلف نیست، پس امربه معروف بر هیچ مردی هم واجب نیست؟!». پس این که ایشان می فرماید: «منساق از ادله این است»، یک لازمه ای دارد که لایمکن الالتزام به.

پاسخ: تعلیم این احکام، از باب وجوب امربه معروف نیست

این مناقشه وارد نیست؛ چون دو باب داریم: امربه معروف، و ارشاد جاهل و تحفظ دین عن الاندراس. این مورد، درست است که طبق بیان صاحب جواهر به خاطر وجوب امربه معروف واجب نیست، ولی ممکن است از باب ارشاد جاهل یا تحفظ دین از اندراس واجب باشد. در امر به معروف، معروف باید بر تارک معروف منجَّز باشد تا از باب «امربه معروف» امرش به فعل معروف واجب بشود.

شرط «علم» برای آمر (ادله قول اول / دلیل هشتم و نهم) ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط «علم» برای آمر (ادله قول اول / دلیل هشتم و نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در تقریب دلیل هفتم بود برای اثبات اشتراط وجوب امربه معروف به علم. حاصل فرمایش ایشان این شد که مُنساق و متبادر از ادله وجوب امر به معروف، یک قضیه ایجابی و سلبی است؛ قضیهایجابی، این است که در احکام مبتلابِهِ خودمان واجب است امربه معروف کنیم، قضیه سلبی این است که در احکام مبتلابِهِ دیگران واجب نیست امر و نهی کنیم. و ممکن است وجه این انسیاق و انسباق در ذهن عرف هم برخی از وجوه متقدمه باشد که مثلاًـ شارع اگر همه اینها را به عهده شان گذاشته باشد، بعید است. خود این استبعاد، یا قدرت نداشتن بر تعلیم همه احکام، ممکن است وجود این استبعادات در ذهن ما باعث بشود برداشت کنیم که مقصود از این ادله این است.

ص: ۵۷

یک اشکال دیروز گذشت، و گفتیم که آن اشکال به صاحب جواهر وارد نیست.

اشکال دوم: نقض به احکامی که می داند ولی مبتلابه نیست

مطلب دیگر این است که: چرا این را مضیَّق می کنید و می گویید: «هو ما علمه المکلف من الاحکام من حیث کونه مکلفا بها»؟ لازمه این فرمایش، این است که اگر احکامی را یادگرفته نه به این خاطر که مکلف بهاست، بلکه چون معلِّم احکام یا

روحانی حج بوده یادگرفته، در این احکام لازم نیست امربه معروف کند؛ چون من حیث کونه مکلفاً نیست. برای این که این تالی فاسد پیش نیاید، باید بفرمایید: «آنچه بلد هستی را باید امربه معروف کنی.»، وجه بلدبودن هر چه باشد؛ چه به این خاطر یادگرفته که مبتلابه خودش بوده، چه این که اتفاقی به گوشش خورده است. مثلاً کسی دستش قطع شده، هیچ وقت مکلف به وضوی متعارَف نیست، اگر احکام وضوی متعارف را می دانست و دید که کسی وضویش غلط است، آیا واجب نیست امربه معروف کند؟!

پس این قید در کلام صاحب جواهر پذیرفتنی نیست.

اشکال سوم: خدشه در انسباق

اشکال دیگر، این است که این انسباق را از کجا آورده اید؟! ظاهر ادله چنین قیدی نداشته و مطلق است؛ «مروا بالمعروف» سواءٌ که بدانید یا ندانید. لذا این انسباق دلیل ندارد، بلکه اگر ما باشیم و ادله، اطلاق می فهمیم. لذا اگرچه فقیه بزرگی چنین ادعایی کرده، ولی هیچ کس بعد از ایشان این قول را اختیارنکرده است، الجواد قدیکبو.

دلیل هشتم: قدر متیقَّن در مقام تخاطب

دلیل هشتم این است که این اطلاقات ادله وجوب امربه معروف، اطلاق ندارد؛ چون قدر متیقین در مقام تخاطب وجود دارد، و قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق می شود؛ چون مسلّماً آنچه عَلِمه را شامل می شود، در مازاد بر آن شک داریم، آیا اطلاق این مازاد را هم دربرمی گیرد؟ کسی که مثل مرحوم آخوند معتقد است که این قدرمتیقن مانع انعقاد اطلاق است، این ادله در نظرش اطلاقی ندارد.

اشکال مبنایی

جواب مبنـایی، این است که این مبنـا که وجود قـدرمتیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق است، ولو بزرگانی مثل مرحوم آخونـد فرموده انـد، اما اکثر محققین این مبنا را از ایشان نپـذیرفته انـد و گفته اند: قدرمتیقن در مقامتخاطب، مانع انعقاد اطلاق نیست.

اشکال بنایی

جواب بنـایی این است که ولو مبنـا را از محقق خراسانی بپـذیریم، اما آنچه که مانع است، قـدر متیقن در مقام تخاطب و گفتار است، نه قدر متیقن در مقام حکم. یعنی این متکلم وقتی با مخاطب دارد صحبت می کند، فضای بحث شان در این حصه بوده. مثلاً درباره علمای نحوی صـحبت می کرده اند و امام فرموده اند: «أکرم العالم»، آیا می توان به این کلام اسـتنادکرد و وجوب اکرام ادباء یا وجوب اکرام زمین شـناسان را هم اثبات کرد؟ اینجا مرحوم آخونـد می فرمایـد: اطلاق اثبات نمی شود؛ چون در این باره داشـتند صـحبت می کردنـد. در مانحن فیه، قدر متیقن، در مقام تخاطب نیست، بلکه قدر متیقن در مقام حکم یا همان قدر متیقن خارجی است.

پس به این بیان هم تقیید اثبات نمی شود و اطلاق وجود دارد.

دلیل نهم: سرایت اجمال از علت

فرمـایش محقق عراقی قـدس سـره است. ایشان فرموده است: وجوب در ادله امربه معروف معلَّل شـده به این که مثلاً «لأنّ بهما تُقام الفرائض»؛ امربه معروف واجب است چون بهما تقام الفرائض. و چون این علتْ مبهم و مجمل است، پس معلَّل هم مبهم و مجمل می شود و اطلاق در ناحیه معلَّل که وجوب است منعقدنمی شود، پس تقیید اثبات می شود.

توضیح استدلال محقق عراقی

این کلام احتیاج به توضیح دارد.

مقدمه اول: حکم تابع علتش است

مقدمه اول این بود که معلَّل، سعهً ضـیقاً مبیَّنا و مجملا، از هر نظرْ تابع علت است. اگر علتْ موسَّع است، نمی شود حکمْ اوسع از آن باشـد. اگر علت مقید است و مشـروط است، نمی شود حکم غیرمشـروط باشد. و همچنین اگر علت اجمال داشت، معلل را هم مجمل می کند. این، مطلب واضحی است که در سراسر فقه و استفاده از کلمات باید مراعات بشود.

مقدمه دوم: علت امربه معروف، اقامه فرائض است

مقدمه دوم کلام ایشان، این است که در روایات ما، این وجوب و حرمت، معلَّل شده به این که «بهما تقام الفرائض»، این عبارت، در دو روایت وجود دارد:

إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ سَبِیلُ الْأَنْبِیَاءِ وَ مِنْهَاجُ الصُّلَحَاءِ فَرِیضَهٌ عَظِیمَهٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ(۱)

فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ- فَرِیضَهً مِنْهُ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّیَتْ وَ أُقِیمَتِ- اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ کُلُّهَا هَیِّنُهَا وَ صَعْبُهَا- وَ ذَلِکَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ- دُعَاءٌ إِلَی الْإِسْلَامِ(۲)

خصوصاً روایت دوم مقید شده.

مقدمه سوم: اقامه فرائض، مبهم است

مقدمه سوم این است که این استقامت فرائض، مبهم است؛ نمی دانیم: «چقدر مطلوبیت دارد؟»؛ آیا فقط نمازخواندن مباشری مصلحت و مطلوبیت دارد؟ یا مطلق نمازخواندن ولو تسبیبی هم مصلحت دارد (و امر به معروفْ انجام آن اوامر است تسبیباً)؟ مطلوبیت اقامه فرائض آیا مقید به علم است؟ یا مطلق است نسبت به علم؟

هیچ کدام را نمی دانیم، و نمی توانیم این ابهام را نه از طریق ادله امربه معروف، و نه از طریق ادله واجبات برطرف کنیم؛ ادله واجبات، ظاهرش همان مباشری است، و مطلوبیت تسبیبی را اصلاً نشان نمی دهد. و خود ادله امربه معروف هم چون چنین علتی کنارش قرارگرفته و ابهام دارد، نمی گذارد برای ادله امربه معروف اطلاقی منعقدبشود.

نتیجه: ابهام محدوده وجوب امربه معروف و عدم انعقاد اطلاق

پس این تعلیل (اقامهالفرائض) که علت غائی است برای جعل وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر، سعه و ضیقش ابهام دارد پس معلل (وجوب امر به معروف) هم مبهم می شود.

ص: ۶۰

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۶، ط اسلامیه.

۲- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص ۱۳۰، باب۲، ابواب الأمر بالمعروف والنهی، شماره۲۱۱۶۰، ح۹، ط آل البیت.

در آن دو روایت چون این علتْ متصل است، واضح است که باعث ابهام می شود. بلکه حتی آن روایاتی که علت در آنها هم متصل نیست مبهم می شود؛ کأن شارع فرموده: بعضـی جاها علت را ذکرنکرده ام، ولی علتش همین بوده. و این علت منفصله حاکم می شود. ولو اجمال مخصـص منفصل سـرایت به عام نمی کند، لکن اجمال دلیل مفسر و شارع (حاکم) سرایت به دلیل مفسَّر (محکوم) می کند. یکی از ثمرات تفاوت تخصـیص و حکومت، همین است که در مخصص منفصل، اجمال مخصص به عام سرایت نمی کند، ولی در دلیل حاکم منفصل، اجمال دلیل حاکم به دلیل محکوم سرایت می کند.

عبـارت آقاضـیاء: «اللهم إلّـا أن یـدّعی أنّ التعلیـل فیهـا بإقـامه الفرائض، ربمـا یـوهن إطلاـق وجوبهـا، إذ هو فرع العلم بإطلاـق مطلوبیتهـا من کـل أحـد و لو تسبیبـا. و مثـل هـذا الإطلاق لا یسـتفاد من أدلتها و لا من إطلاق أدله وجوب الأمر بالمعروف بعد اقترانهـا بمثـل هـذه العله المهمله المبهمه، إذ مثل ذلک- بملاحظه اتصالها باللام- مما یصـلح للقرینیه فی نفی الإطلاق فی دلیل الوجوب.»(۱) .

اگر اینجـا نظر ایشـان فقط به همین دو حـدیث باشـد، به ایشان می گوییم: به ادله ای تمسک می کنیم که این علت در کنارش نیامده. برای این که این اشکال وارد نباشد گفتیم: علت حکم، علت حکم در تمام موارد را بیان می کند و وزانش وزان حاکم است. وقتی که علت ابهـام و اجمـال داشت، این ابهـام و اجمـال سـرایت می کنـد به کـل. پس نتیجه این می شود که ما از ادله امربه معروف اطلاـقی نمی فهمیم. پس بایـد قـدر متیقن را اخـذکنیم و فقط در جایی که علم داریم امربه معروف کنیم، و این، همان اشتراط وجوب به علم است. و در غیرقدرمتیقن چون شک می کنیم، برائت جاری می کنیم.

۱- (۳) شرح تبصره المتعلمین (للآغا ضیاء)؛ ج ۴، ص: ۴۵۰.

این، بیان محقق عراقی قدس سره.

جواب اول: علیت فهمیده نمی شود

خود این بزرگوار جواب داده است؛ جواب ایشان این است که از این روایات، استفاده علیت نمی شود برای «اقامه فرائض» تا این حرف ها پیش بیاید. بلکه آنچه در این روایات است، این است که اقامهالفرائض یترتب علی وجوبه، نه این که علت جعلش است. پس امر برعکس می شود؛ این مطلوبیت، دائرمدار این است که امربه معروف، کجاها واجب است؟ در اشکال، مستشکل می گفت: جایی وجوب امربه معروف هست که این امور (اقامهالاـفرائض) باشد، ما می گوییم: جایی که امربه معروف هست این امور هم مترتب شده و هست. پس استظهار ایشان این است که: این امور، علت جعل نیست، بلکه از آثار و فوائد مترتب بر امربه معروف است.

برای این که جواب ایشان را تکمیل کنیم، عرض می کنیم که ممکن است کسی اشکال کند که «شاید هم علت باشد»، جواب این است که ظهوری در علیت ندارد؛ ممکن است از باب «ترتّب» دارد می فرماید. بنابراین امرش دائرمی شود بین مایضر و مالایضر، پس قرائن منفصله ضربه ای به اطلاق نمی زند. آن دلیلی که خودش دلیلش است، چون قرینه متصله هست، احتمال ما یصلح للقرینیه است، اجمال ایجادمی کند. اما نسبت به منفصلات اجمال ایجادنمی شود؛ چون امر آنها دائر است بین این که «مجمل است و نمی دانیم حاکم است یا حاکم نیست». اگر دلیلی مجمل بود و نمی دانستیم حاکم است یا نه، ضربه ای به دلیلی که ممکن است محکوم باشد نمی خورد. اگر تعلیل باشد، حاکم است. اگر بیان ما یترتب علیه باشد، حاکم نیست، علت نیست. و اجمالش هم سرایت به ادله منفصله نمی کند، پس به آنها اخذمی کنیم.

شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / ادامه ی جواب های دلیل نهم / و دلیل دهم) ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / ادامه ی جواب های دلیل نهم / و دلیل دهم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال نهم بود؛ محقق عراقی طرح فرموده بود که چون ادله امربه معروف و نهی ازمنکر معلَّل است به اقامه فرائض، و چون معلل تابع علت است در اشتراط و اطلاق و سعه و ضیق، بنابراین وقتی علت مجمل و مبهم بود که: «آیا مطلق است یا مقید؟»، این اجمال باعث می شود که معلل متصل به آن هم اجمال پیداکند. و چون خود شارع می گوید: علت حکمش این است و مفسر است، باعث می شود معلل هم مجمل بشود. قهراً ادله امربه معروف و نهی ازمنکر مبهم و مجمل می شود که: «آیا موارد عدم علم را شامل می شود یا نمی شود؟». آن مواردی که علم داریم، قدر متیقن است که علت هست و وجوب هم هست، در مواردی که علم نداریم برائت جاری می کنیم. این، بیان محقق عراقی قدس سره بود که طرح کردند. توضیحاتش را هم دادیم.

خود ایشان یک جوابی دادند که دیروز عرض کردیم. حاصل جواب ایشان این بود که این، تعلیل و ما یترتب علیه وجوب الأمر بالمعروف نیست، بلکه بیان مایترتب علی الأمر بالمعروف است و لذا این اقتضائات را ندارد. البته این فرمایش محقق عراقی، به این معنی است که پذیرفته که اگر علت بود، مسأله همینجور بود که ایجاد ابهام می کرد.

جواب دوم: تحقیق سرایت اجمال از علت

آیا مسأله اینجور است و همه علل همینجور است که اجمال از آنها سرایت کند به کلام متصل؟ این، یک بحث اصولی مهمی است، البته در اصول، عنوان ندارد. اینجا اشاره ای به بعضی جهاتش می کنم شاید سرنخی باشد برای مواردی که آقایان مطرح کرده اند.

ص: ۶۳

اقسام علت

علل، بر دو قسم است:

ضابطه ای برای مکلفین

گاهی عللی که بعد از معلل ذکرمی شود، به عنوان ضابطه ای برای عبد بیان شده تا عبد محاسبه کند که این علت تا کجاست؛ مثلاً۔ شارع فرموده: «الخمر حرام لأنه مسکر»؛ پس هر جا این اسکار بود، حرمت هست و نیازی نیست شارع به تعداد موارد مسکر، این حکم را بیان کند. اینجا آن علت، ضابطه است و دست عبد داده می شود، و قهراً اینجور علت ها مضیِّق و موسِّع

است؛ اگر گفت: «لاتأكل الرمان لأنه حامض»، این علت، هم موسِّع است و لذا لیموترش نباید بخورد، و هم مضیِّق است و رمّان شیرین اشکال ندارد.

ضابطه ای برای شارع

اما گاهی علل، عللی است که ضابطه ای نیست که به دست عبد داده شده، بلکه خود شارع باید محاسبه کند این علت تا کجا هست. مثلاً ـ بنا بر مسلک «عدلیه» احکام دائرمدار مصالح و مفاسد هستند؛ پس «صلّ» حتماً علتی دارد. اما آیا می توانیم بگوییم: «صلّ» چون بر اثر مصلحت واجب شده است، و چون این مصلحت بر ما مشکوک است، پس دایره وجوب «صل» هم مشکوک می شود؟!

بنابراین آن ملاکاتی که به عنوان ضابطه به دست عبد داده نشده، اجمالش باعث اجمال معلل نمی شود؛ چون تشخیصش به ید خودش بوده است. مولا ـ گفته: «أکرم جیرانی»، عقل ما می گوید: «مسلّماً دشمنان درجه یکش را نمی گوید»، اما نمی تواند عبد بگوید: «در تمام موارد مشکوک باید از اکرام پرهیزکنم، پس هیچ کس را اکرام نمی کنم.»؛ چون مولا ـ یش خودش محاسبات لازم را انجام داده و چنین دستور کلی ای داده است. شارع خودش مصالح و علت حکم را بررسی کرده مطلقاً فرموده: «صل»، شارع خودش مصالح و علت (اگر اقامه فرائض علت باشد) را بررسی کرده و مطلقاً فرموده: «مروا بالمعروف». پس تشخیص این ضابطه به عهده ما واگذار نشده که هر جا در ضابطه شک کردیم، در وجوب شک کنیم.

ص: ۶۴

چه علل مذکور در نصوص، و چه از راه دیگر، این علل، کارآیی اش چیست؟ آیا توسعه و تضییق ایجادمی کند یا نه؟ آیا اجمالش موجب اجمال خطابات می شود یا نه؟ این، یک بحث اصولی است، ولی متأسفانه بررسی نشده است.

مانحن فیه از نوع دوم است

اینجا از نوع دوم است؛ ما حدود و ثغور اقامه فرائض (اگر علت وجوب باشد) را نمی دانیم؛ اقامه فرائض، علت و ضابطه ای نیست که به عهده ما گذاشته باشند.

جواب سوم: روایت معلَّل نداریم

در جواب اول گفتیم: آقاضیاء گفته: از روایاتی که امربه معروف را معلَّل کرده اند به «اقامه فرائض» اینطور استظهارکرده است که «اقامه فرائض» ما یترتب علی الأمر بالمعروف است نه ما یترتب علیه الأمر بالمعروف. در جواب سوم می گوییم: ما اصلاً چنین نصوصی پیدانکردیم که وجوب امربه معروف، تعلیل به اقامه فرائض شده باشد.

در روایت کافی، اصلاً تعلیلی نیست

ما در اثر تتبع فقط دو روایت پیداکردیم؛ یکی روایت کافی بود که اوصاف و ویژگی ها را بیان می کرد نه علت جعل را: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ سَبِیلُ الْأَنْبِیَاءِ وَ مِنْهَاجُ الصُّلَحَاءِ فَرِیضَهٌ عَظِیمَهٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ(۱) ».

تعلیلِ در روایت تحف، مربوط به امربه معروف نیست

و روایت دوم، روایت تحف العقول بود؛ إنما الکلام که این تعلیل، بر چیست؟ ادعای ما این است که تعلیل امر دیگری است، نه تعلیل وجوب امربه معروف. روایت این است که امیرالمؤمنین فرمودند: خدای متعال، علمای مسیح را نکوهش می فرماید که: «چرا از کارهای خلافِ مردم نهی نکردند؟!»؛ می ترسیدند اگر امربه معروف بکنند، مواجبی که از آنها می رسد قطع بشود. سپس می فرمایند: «فَبَدَأَ اللَّهُ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ- فَرِیضَهً مِنْهُ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهَا إِذَا أُدِّیَتْ وَ أُقِیمَتِ، اسْتَقَامَتِ الْفَرَائِضُ کُلُّهَا(۲) ». سؤال این است که این لعلمه» تعلیل برای کجاست؟ فریضه؟ یا فبدأ الله؟ اگرچه همه آیه در این حدیث ذکرنشده، اما احتمالاً اشتباه از راوی باشد. آیه شریفه ۷۱ سوره «توبه» این است که:

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۶، ط اسلامیه.

۲- (۲) تحف العقول، ابن شیعه الحرانی، ج۱، ص۲۳۷.

وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۱)

خدای متعال در این آیه اول امربه معروف را فرموده، سپس نماز، و در آخر هم زکات را. امیرالمؤمنین می فرماید خداوند در این آیه نماز را اول نگفت، ابتدا امربه معروف را گفت؛ چرا این را اول گفت؟ چون علم دارد که به وسیله این واجب است که فرائض برپاداشته می شود.

پس روایت اولی، که اصلاً تعلیل نیست، بیان اوصاف است. روایت ثانیه تعلیل است؛ اما تعلیل برای وجوب امربه معروف نیست، بلکه تعلیل برای ابتدا به ذکر است. پس خود این امور که امری را مقدم بر امر دیگری کنند، در قرآن شریف و لسان ائمه، نکته دارد. اینجا نکته اش همین است که از این جهت اهم است.

جواب چهارم: سند دو روایت معلَّل

سند روایت اول: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بِشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عِصْمَةَ قَاضِی مَرْوَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ». این سند را مفصل بحث کردیم؛ علاوه بر این که بعضی افراد مجهول الحال هستند و علاوه بر اختلاف نسخ، از همه اینها که بگذریم، به خاطر «عن بعض اصحابنا» مرسل است.

روایت دوم هم مال تحف است، و تمام روایات تحف هم مرسل است.

پاسخ: حجیت دو کتاب کافی و تحف

طبق مبنای مشهور که باید خود اسناد را بررسی کنیم، هر دو روایت را باید کناربگذاریم.

اما طبق مبنای ما که کلینی در دیباجه شهادت داده که این روایات صدرت من المعصوم، ما مشکل سندی نداریم؛ به روایات کافی اخذمی کنیم تا جایی که مطمئن بشویم که اشتباه است. صاحب تحف هم از ثقات و اجلاء است و اطمینان برای انسان ایجادمی شود که انسان بزرگی است و هم بزرگان شهادت داده اند که او ثقه است. ایشان اِسناد جزمی می دهد و مال قرن چهارم است و این زمان، زمانی است که احتمال حسّ که این روایات را بالحس از شارع به دست آورده باشند، نیشغولی نیست، پس اینجور مرسلات هم حجت است.

۱- (۳) توبه/سوره۹، آیه۷۱.

دلیل دهم: شبهه موضوعیه وجوبیه

بیان دهم، بیان صاحب جواهر قدس سره است؛ که ظاهر ادله این است که به امر به «معروف واقعی» امرشده، نفرموده: امرکنید به «المعروف المعروف لکم»، و علم در ناحیه معلوم اخذنشده. در ناحیه «آمر» هم علم اخذنشده و نفرموده: «أیها العالم»، در هیچ دلیلی هم نفرموده: «إن کنت عالما». پس «علم» نه قید برای وجوب است، و نه قید برای واجب و معروف و منکر است، و نه قید برای مکلف است که بگوید: «أیها العالم».

ولی من وقتی که نمی دانم: «یک چیزی معروف است یا نیست؟»، برای من شبهه موضوعیه وجوبیه می شود؛ وقتی شبهه موضوعیه وجوبیه یا تحریمیه شد، برائت جاری می کنیم. می شوم مثل وقتی که می گویم: «وجوب، مقید است به علم.».

و ایشان می فرماید: فقها که فرموده اند: «مشروط است به علم»، مقصود همین است؛ نمی خواهند بگویند: «در ادله، وجوب، مقید به «علم» شده است.»، می خواهند بگویند: یعنی اگر علم داشته باشی، تنجز می آید و گردن گیرت می شود، و الا برائت جاری می شود. پس اشتراط فقهی به آن معنا که مثلاً نماز مشروط است به دخول وقت، اینجور نیست. مثل این نیست که حج مشروط است به زمان خاص.

وقتی که علم نداریم و شک داریم که: «معروف است یا نیست؟»، پس شک داریم که: «واجب است امر به آن بکنیم یا نه؟»، در شبهه موضوعیه هم برائت جاری می شود. فقط آن جایی گرفتار می شویم که علم داشته باشیم. پس ولو از نظر فنّی «اشتراط به ما له من المعنی الخاص» اثبات نمی شود، اما چیزی اثبات می شود که عملاً ـ همان فایده را دارد؛ اگر قائل به اشتراط می شدیم، در موارد شک آزاد بودیم، نه به خاطر برائت، به خاطر عدم وجود شرط وجوب. و فرموده: مراد قوم از «اشتراط به علم» هم همین است.

ص: ۶۷

آیا این دلیل صاحب جواهر تمام است یا تمام نیست؟

شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم تحقیق جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم: تحقیق جریان برائت در شبهات موضوعیه)

به مناسبت محرم

این حرکت سیدالشهداء یک حرکت مقطعی مربوط به یک زمان خاص نیست، بلکه یک حرکتی است که در قطعنامه این حرکت که زیارت عاشوراست، دو بار این دعا به ما تعلیم داده شده که بخوانیم: «اجعل لنا قدم صدق عندک مع الحسین و اصحاب الحسین»؛ بعد از این واقعه از همه خواسته شده که قدم صدق دشته باشند. قدم صدق، این است که آن آرمان، زمین نماند. آن واقعه گذشت و ما نبودیم، البته همانطور که امام رضا به اباسلط فرمودند، باید همیشه این آرزو را داشته باشیم که «یا لیتنی کنت معکم فافوز فوزا عظیما». ولی قدم صدق این است که آن راهی که حضرت گشوده اند که راه احیای شریعت و ظلم ستیزی است، این راه باید ادامه پیداکند.

یکی از راه های قدم صدق و این که ما بتوانیم بهره ای از آن حرکت عظیم داشته باشیم، تبلیغ است؛ که با رفتن به تبلیغ، و ذکر مقاصد این حرکت و فضائل سیدالشهداء و اصحابش و مصائب وارده بر آنها، تا می توانیم چراغ هدایت را روشن نگه داریم و باعث بشویم که نسل ها از آن استفاده بکنند. علاوه بر این که این کار، وظیفه ما هست، ما را نزد امام حسین وجیه قرارمی دهد.

این داستان را سالیان قبل، از استاد معظم آیت الله وحید شنیدیم. در آن مجلسی که این داستان را فرمودند، ضجه و گریه بلند شد. یک سیدجعفر شیرازی ای در دستگاه سیدعبدالهادی شیرازی (که بعد از مرحوم آیت الله بروجردی مرجعیت عامه شیعه دو سال به ایشان منتقل شد) بود که بیماری چشم داشت آمد ایران عمل کرد و از دنیا رفت. آسیدعبدالهادی شیرازی برا او مجلس فاتحه ای گرفت، در جلسه فاتحه کنار خو آسیدعبدالهادی شیرازی قرارگرفت، ایشان گفت: ما با این آقا داستانی داریم؛ یک سالی همین اوان محرم الحرام خواب دیدم حضرت علی اکبر یا ابوالفضل یک لیستی در دست شان بود که اسم کسی را آوردند و گفتند: اسمش را خط بزن، اسم آسیدجعفر شیرازی را بردند و گفتند: اسمش را در دفتر بنویس. بیدارشدم و خوابم نبرد تا آسیدجعفر بیاید. وقتی آمد، خوابم را گفتم، ایشان گفت که من دیشب یا پریشب به حرم امیرالمؤمنین مشرف شدم، بعد از حرم، این فکر به ذهنم خلجان کرد که ما برای امام حسین گریه کرده ایم، ولی کسی را نگریانده ایم چون اهل منبر نبوده ام، و این فضائل گریاندن را نبرده ام، همانجا تصمیم گرفتم یک کتاب مقتل تهیه کنم و در خانه خودم برای خانواده از شب اول محرم ذکر مصائب عاشورا را داشته باشم.

این، نکته اول.

نکته دوم این است که در این منبر رفتن ها، تا می شود، کوشش بشود که قصدمان «قربت» باشد. وقتی قصد برای خدا باشد، حرف های انسان رنگ و بوی دیگری پیدامی کند؛ نمی شود برای خدا، هر حرفی را زد. اولاً حرف باید صحیح و الهی و متقن باشد، ثانیاً حرف هایی که سازندگی برای مردم ندارد یا در دل ها شک و تردید ایجادمی کند، چه لزومی دارد؟! لازم نیست آدم هر حرفی را بزند، تا می شود، باید کاری کرد که دل های جوان ها به اسلام و روحانیت و مراجع و رهبری جلب بشود.

در اهمیت اخلاص، پدر ما نقل می کردند از آیت الله مکارم که در تشییع جنازه مرحوم آقای پسندیده اخوی مرحوم امام کنار هم بودیم، آیت الله پسندیده برای آیت الله مکارم این داستان را نقل کرد که یک آقایی وقتی روی منبر می گوید: «السلام علیک یا ابا عبدالله»، جواب می شنود. می گوید: مبدأش این بود که در مجلسی منبریِ دوم بودم، وقتی وارد آن مجلس شد، دید آن آقایی که بالای منبر است آنچنان مجلس را قبضه کرده، که احساس حقارت کردم؛ مردم منبر او را با منبر من مقایسه می کنند! ولی با خودم گفتم: «تو چه کار به این کارها داری؟! تو وظیه خودت را انجام بده، چه کار داری که می گیرد یا نمی گیرد؟!»، لذا عزمم را جزم کردم که به این جمعیت اصلاً توجهی نداشته باشم و قصدم فقط خدمت به دین باشد، بعد از این تصمیم، تا به منبر رفتم، وقتی گفتم: «السلام علیک یا اباعبدالله»، جواب شنیدم.

مرحوم والد رضوان الله تعالی علیه می فرمود: یک روحانی تبریز، خیلی صدا و شهرت نداشته و برای مجالس کم دعوت می شده است، لذا از نظر اقتصادی هم زندگی اش مشکل بود. یک عید نوروزی دستش تنگ بوده، خانواده اش توقع داشته اند لباس نو و کفش نو برایشان بخرد، ولی برایش میسور نبوده. خطاب به امام حسین عرض می کند: «این کارمندهای دولت عید نوروز عیدی می گیرند، ما یک عمری است نوکر شما هستیم، باید عیدنوروز اینجور باشیم!». در منام خدمت حضرت می رسند، حضرت می گویند: «تو کی نوکر ما بوده ای! اما از این به بعد نوکر ما باش.»، با این که صدای من فرقی نکرده بود، بعد از آن، پشت سر هم مراجعات فراوانی به من شد.

خدای متعال روزی کند که همه ما نوکر امام حسین باشیم و قدم صدق داشته باشیم تا إن شاءالله دنیا و برزخ مان نورانی باشد.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش صاحب جواهر بود؛ حاصل فرمایشش این شد که وجوب در ادله امربه معروف، مقید به هیچ چیز نیست، واجب هم مقید نیست، مکلف خاصی هم مخاطب قرارنگرفته که: «أیها العالم بالمعروف! مُر بالمعروف»، ولی مسأله جوری است که نتیجه کار، مثل این است که وجوب مقید می شود؛ چون وقتی کسی عالم نبود به این که: «این کار، معروف است یا نه؟»، شک می کند که: «آیا آن مروا بالمعروف اینجا را به نحو شبهه موضوعیه دربرمی گیرد یا نه؟»؛ چون شک در شبهه موضوعیه دارد، نمی تواند به ادله امربه معروف تمسک کند، پس برائت جاری می کند و لازم نیست برود دنبال علم. پس نمی گوییم: «شرعاً وجوب مقید است به علم»، اما عملاً به حسب قواعد شرعیه با این که مقید نیست، ولی نتیجه این جریان برائت، با تقیید به علم یکسان است.

و صاحب جواهر فرموده این که فقها هم فرموده اند: «شرط اول برای وجوب امر به معروف، علم است.»، مقصود همین ظاهر اولیه اش نیست؛ مقصودشان همین است که اگر علم نداشته باشی، برائت جاری می شود.

کلام صاحب جواهر

مَن فعل أمرا أو ترک شیئا و لم نعلم حرمه ما فعله و لا وجوب ما ترکه، فإنه لایجب تعرف ذلک مقدمه للأمر و النهی لو فرضنا کونهما منه، بل أصل البراءه محکم، و هو مراد الأصحاب بکونه شرطا للوجوب، و اللّه العالم.(۱)

مناقشه: تحقیق جریان برائت در مانحن فیه

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

این فرمایش، یک بحث طویل الـذیلی دارد که جای بحث مسـتقصایش علم اصول است و باید در برائت در شـبهات موضوعیه مطرح بشود. خلاـصه این بحث، این است که شـما در اینجـا چه برائتی می خواهیـد جـاری کنیـد؟ عقلی (قبـح عقاب بلابیان)؟ عقلائیه؟ یا شرعیه؟

برائت عقلیه

عده ای از بزرگان مثل شـهیدصدر قائل به حق الطاعه هسـتند و لذا برائت عقلیه را قبول ندارند. اگر هم گفتیم که این برائت را قبول داریم، قائلین به برائت عقلیه می گوینـد: برائت عقلیه وقتی جاری می شود که فحص کرده باشـی؛ بلا فحصٍ برائت عقلیه، نه در شـبهات حکمیه مطرح می شود و نه در شبهات موضوعیه. چون عدم بیان، یعنی یک بیانی که قابل دسترسی باشد نیست. امـا اگر یـک بیـانی است که بـا فحصْ قابل دسترسـی است، شارع می توانـد بگویـد: «هلا تعلمت و هلا تفحصت». بسـیاری از بزرگان این را فرموده انـد، و توضـیحش در اصول داده شده که قبل الفحص عقل لایحکم به قبح عقاب بلا بیان؛ چون بیان، با فحص، میسور است. در مانحن فیه هم اگر فحص کند بیان را پیدامی کند، پس برائت عقلیه جاری نمی شود.

برائت عقلائیه

برائت عقلائیه، یعنی عقل نمی گوید، ولی عُقلا رسم شان این است که اگر بیانی نباشد، می گویند: مولا نباید عقاب کند. پس ولو عقـل برای مولاـ حق الطاعه قائل باشـد، ولی عقلا وقتی تکلیف به آنها نرسـد، می گوینـد: مولا حق عقوبت نـدارد. و چون سیره عقلاـ بر این است و غفلت از آن مقـام عظمای حضـرت حق دارنـد و توجه به حق الطاعه ندارنـد، فلـذا وقتی شارع این را ردع نکند، معلوم می شود که قبول دارد.

لکن این سـیره عقلاـ آن جـایی است که عبـد نخواهـد فرار از انجام تکلیف بکنـد و چشم پوشـی کنـد. مثلًا بگویـد: «من اگر پهلوی مولا نشستم، دست هایم را در گوشم می گذارم یا مثلًا صدای رادیو را بلندمی کنم که بیان مولا را نشنوم.»! عقلا چنین کسـی را مسـتحق عقوبت می دانند. در مانحن فیه اگر مکلف بگوید: «من نمی خواهم بروم معروف واقعی را بشـناسم»، کأنّ از تکلیف فرارکرده و لـذا عقلاـ او را معـذور نمی داننـد. پس در شـک در معروف بودن یـک عمـل، در وجوب امر به آن عمل، برائت عقلائیه جاری نمی شود.

مرحوم شهیدصدر در بحوث ج۵ ص۴۰۹ این بحث را خوب توضیح داده است: «اما البراءه العقلیه، فقد عرفت انها لیست ثابته الا کقاعده عقلائیه مرتکزه بالنسبه إلی الموالی العقلائیه، و ظروف هذا الارتکاز و مناشئه و ترسخه فی أذهان العقلاء تختص بما بعد الفحص و لاتشمل ما قبل الفحص حتی بلحاظ الشبهه الموضوعیه فی الجمله، فان مرتبه من الفحص بحیث لایصدق علیه انه تهرب عن الحکم و إغماض العین عنه لازم فی الرکون إلی هذا التأمین العقلائی حتی فی الشبهه الموضوعیه.». پس برائت عقلائیه قبل الفحص، در مواردی که به خاطر بی مبالاتی است، جاری نمی شود. مانحن فیه هم از همین قبلی است.

برائت شرعیه

آیا برائت شرعیه جاری می شود یا نه؟ از کلمات علما، سه وجه برای عدم جریان برائت شرعیه استفاده می شود. آیا این سه وجه تمام است یا نه؟

وجه اول: تقیید ادله برائت به مالائیلم غالباً إلا بالفحص

وجه اول برای عدم جریان برائت شرعیه، مبتنی بر دو مقدمه است: اولاً اطلاقات ادله برائت، در شبهات موضوعیه ای که غالباً لایعلم الا بالفحص، به خاطر وجوب شرعی برای فحص، مقید می شود، ثانیاً مانحن فیه (امر به «معروف واقعی») از این قبیل است که غالباً لایعلم الا بالفحص. اگر این کبری و صغری تمام بشود، پس ادله برائت شرعیه شامل مانحن فیه نشده و اگر برائت عقلی و عقلائی هم جاری نشود، پس دلیلی که صاحب جواهر فرموده اند که نتیجه اش با «اشتراط وجوب» یکسان است، تمام نیست.(۱)

مقدمه: اقسام شبهات موضوعیه

مقدمتاً باید اقسام شبهات موضوعیه را بیان کنم. اصل این مطلب، از شیخ اعظم است در فرائد، اما شاخ و برگ و توضیحش را سایر بزرگان هم فرموده اند؛ که شبهات موضوعیه دو قسم است:

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

قسم اول: موضوعاتی که غالباً بدون فحص رفع شبهه می شود

یک قسم از شبهات موضوعیه، به نحوی است که مکلفین، بیشترِ افرادش را می شناسند و در زندگی با آنها سر و کار دارند؛ مثل شبهات موضوعیه در باب طهارت و نجاست. این موضوعاتی که انسان زیاد با آنها سر و کار دارد، در موارد شک باید برائت جاری کند.

قسم دوم: موضوعاتی که غالباً بدون فحص رفع شبهه نمی شود

اما برخی شبهات موضوعیه به نحوی است که غالباً تا تفحص نکنی، متوجه تکلیف نمی شوی؛ مثلاًـ آیا درآمد من زائد بر مخارجم هست یا نه؟ شبهه موضوعیه است، اما همه گفته اند: اینجا باید محاسبه کند و خمس باقیمانده را بدهد. یا در نصاب در باب زکات نمی شود طرف بگوید: «وزن نمی کنیم پس نمی دانیم به نصاب زکات رسیده یا نه»! یا مثل استطاعت در حج؛ کسی نمی تواند به بهانه این که شبهه موضوعیه است، حج نرود. یا خانم ها فحص نکنند که: «این دم، استحاضه قلیله است یا کثیره؟». شیخ می فرماید: موضوعات اینچنینی که غالباً علم به آن پیدانمی شود، باید فحص بشود. اما موضوعاتی که انسان می داند اما یک جاهایی برایش شک ایجادمی شود، برائت شرعیه دارد.

تحقیق کبری: وجوب شرعی فحص در موضوعاتی که لایعلم غالباً الا بالفحص

آیا ادله برائت شرعیه به خاطر وجوب فحص در «شبهات موضوعیه ای که غالباً لایُلم إلا بالفحص» تقیید می خورد یا نه؟ اگر تقیید بخورد، پس برائت شرعیه جاری نمی شود. به چه بیانی ممکن است بگوییم: «ادله برائت شرعیه تقیید می خورد و شامل مانحن فیه نمی شود؟»، سه بیان در این قسمت داریم:(۱)

بیان اول: لغویت

۱- (۳) - این پاراگراف، از مقرر است.

احکام واقعیه ای که موضوعاتش جوری است که غالباً فهمیده نمی شود مگر به فحص، خود ادله این احکام، یک دلالت التزامیه دارند؛ که باید فحص کنید. مثلاً «حُجّ مع الاستطاعه» یک مدلول التزامی هم دارد که: «تفحَّص عن الاستطاعه». یا مثلاً «مُر بالمعروف» یک مدلول التزامی هم دارد که: «تفحَّص و مُر بالمعروف».

چرا چنین دلالت التزامیه ای دارد؟ چون

اولاً آن جاهایی که غالباً یا دائماً موضوعش بدون فحصْ معلوم نباشد، جعل حکم بدون چنین تکلیفی لغو است.

ثانیاً جعل چنین تکلیفی بدون چنین مدلول التزامی ای، شبیه تخصیص اکثر است که مستهجن است؛ اگر بگوید: به همه معروف ها امرکن، بعد بسیاری از موارد را چون علم نداریم بگوید: «برائت جاری کن»، شبیه تخصیص اکثر است. پس خود ادله احکام واقعیه (مر بالمعروف) که موضوعش لایُعلم غالباً الا بالفحص، چنین مدلول التزامی ای دارد و لذا برائت جاری نمی شود.

بیان دیگری هم هست که خوتان مراجعه بفرمایید: بیان هفتم شهیدصدر ص۴۰۳ ج۵ و منتقی ج۵ص۳۳۷. و للکلام تتمه إن شاءالله یکشنبه ۱۴محرم.

شرط «علم» (ادله ی قول اول شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم جریان برائت در شبهات موضوعیه) ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط «علم» (ادله ی قول اول: شرط وجوب / مناقشه ی دلیل دهم: جریان برائت در شبهات موضوعیه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله داله بر اشتراط وجوب امربه معروف بود به علم به معروف. رسیدیم به فرمایش اخیر محقق صاحب جواهر قدس سره؛ که حاصل دلیل اخیر ایشان این بود که معروف، مقید به «علم» نیست؛ اینطور نیست که امر به «المعروف المعلوم» واجب باشد. ولی در مواردی که شخص آگاه نیست از این که معروف است، قهراً در آن موارد، شبهه موضوعیه وجوب امربه معروف می شود. مثلاًـ می بیند کسی فعلی را انجام داد و نمی داند که حرام است یا نه، شک می کند که: «آیا خطاب «و انه عن المنکر» متوجه اوست یا نه؟»، برائت جاری می کنم. پس بنابراین ولو این که تکلیف مقید به «وجوب» نیست که: «اگر عالمی، امربه معروف واجب است.»، معروف معلول هم موضوع قرارنگرفته، ولی به خاطر جریان برائت، کأن شرط است. شرط شرعی نیست، اما جریان برائت باعث می شود مانند شرط شرعی باشد. بعد هم صاحب جواهر فرموده: فقها هم که فرموده اند: «علم شرط است»، مرادشان همین جریان برائت در شبهات موضوعیه بوده است.

ص: ۷۴

بنابراین می توانیم بگوییم: اقوال، پنج تاست؛ قول پنجم این است که شرط است به این معنا.

عرض کردیم باید محاسبه کنیم ببینیم: «آیا ادله برائت می تواند مانحن فیه را بگیرد یا نه؟». گفتیم که برائت عقلیه، در شبهات موضوعیه جاری نمی شود؛ چون شارع کبری را فرموده و موضوع هم نیازی به بیان شارع ندارد، باید فحص کنیم.

جریان برائت عقلائیه هم محل اشکال است؛ چون وقتی که مولا دستورات خودش را ابلاغ کرده و به ما هم رسیده، ما باید خودمان دنبال موضوع باشیم، به خصوص که آن موضوع، از موضوعاتی باشد که غالباً بدون فحص برای ما معلوم نمی شود. در چنین مواردی عقلا هم انسان را معذور نمی شمارند. مثلاً «من کان مستطیعاً، یجب علیه الحج.»، نمی توانند بگویند: حساب نمی کنم. یا مثلاً نمی تواند بگوید: «نصاب زکات» یا «فاضل بر مؤونه سنه» را حساب نمی کنم؛ چون این امور، اموری است که غالباً بدون فحص معلوم نمی شود. سیره عقلا این است که در این موارد باید فحص کنم. پس برائت عقلائیه هم نداریم.

قدیقال که ادله برائت شرعیه (مثل «رفع مالا یعلمون») اطلاق دارد و این مورد را هم شامل می شود ولو غالباً بلا فحص معلوم نشود.

این هم محل اشکال واقع شده، به این که همانطور که ادله برائت شرعیه در موارد شبهات حکمیه قبل الفحص جاری نمی شود، همینطور در شبهات موضوعیه ای که بلافحصٍ غالباً موضوع مشخص نباشد هم جاری نمی شود. تا کسی دنبال احکام شرعیه نرود، نمی تواند معروف و منکرها را بشناسد؛ غالب معروف ها و غالب منکرها به خصوص آن معروف ها و منکرهایی که مال دو جنس است مثل احکام اختصاصی زن ها، اینجا را تا فحص نکنیم، نمی فهمیم. همانطور که در شبهات حکمیه فحص واجب است، همینطور هم در شبهات موضوعیه جاری نمی شود. چرا ادله برائت مانحن فیه را نمی گیرد؟ جایگاه این بحث، در اصول است. لکن اینجا اهم چیزی که در اصول ممکن است گفته بشود را بحث میکنیم.

بیان اولی که بعضی بزرگان به آن استنادفرموده اند، این است که در این موارد، لغویت جعل حکم لازم می آید؛ اگر شارع در کنار جعل حکم، قانون دیگری نگذارد که باید فحص کنیم، لغویت لازم می آید. هر جا شارع چنین حکمی فرض کرد، حتماً در کنارش می گوید: «فتحصص از این که فاضل مؤونه داری یا نه؟». آن حکم دلالت دارد بر این که فحص هم واجب است. چه ملازمه ای است؟ چون اگر چنین ملازمه ای نداشته باشد، لغویت آن قانون لازم می آید.

بیان دوم: ظهور عرفی ادله وجوب

بیان دوم، قریب به این بیان، در منتقی است؛ که ظاهر این دلیل، لازم این دلیل، در مواردی که موضوع غالباً بدون فحص برای عباد معلوم نمی شود، ظهور عرفی دارد در این که مقنِّن یک قانونی هم کنارش گذاشته که فحص کند.

بیان سوم: استهجان عرفی عدم جعل وجوب فحص

بیان سوم، این است که از استهجان عرفی کشف می کنیم که مقنن این قانون را گذاشته است؛ در اصول بیان شده که اگر مولا یک عامی را آنقدر تخصیص بزند که قلیلی تحت آن عام باقی بماند، مستهجن عرفی است؛ از اول حکم را روی همان قلیل می برد. استهجان، آنجا روشن است. اینجا هم فرموده اند: اگر بگوید: «هر معروف واقعی را از تو می خواهم امرکنی»، بعد بگوید: «هر جا علم نداشتی، برائت جاری کن.»، درست است که تخصیص واقعی به آن دلیل نمی زند، ولی مثل همان است؛ از طرفی می گوید: امربه معروف، در تمام موارد معروف واقعی (ولو علم نداشته باشی) واجب است، از طرف دیگر کاری کرده که این تکلیف، در اکثر موارد امتثال نمی شود! این، شبیه همان تخصیص اکثر است که مستهجن است. بنابراین خود ادله داله بر آن احکام، و در مانحن فیه خود دلیل دال بر وجوب امر به معروف، به دلالت التزامیه دلالت می کند که در اینجور موارد، شارع یک حکم واقعی دیگری به عنوان «وجوب فحص» دارد. درنتیجه معنی ندارد ادله برائت جاری بشود.

این هم سه بیانی است که از مصباح الاصول و منتقی ممکن است استفاده بکنیم.

نقد بیان های کبری

آیا این بیان ها تمام است؟ اگر حتی یکی از این بیان ها تمام باشد، پس موضوعاتی که غالباً لایعلم الا بالفحص، از اطلاق ادله برائت شرعیه خارج بوده و درنتیجه برائت شرعیه مانحن فیه را شامل نشده و کلام صاحب جواهر غلط است. اما اگر هر سه بیان را ردکنیم، پس وجه اول در رد کلام صاحب جواهر تمام نیست و نمی توانیم برای عدم جریان برائت شرعیه از این وجه استفاده کنیم.(۱)

بیان اول

بیان اول لغویت بود، مصباح الاصول این کبری را پذیرفته که آن جایی که غالب افراد لایُعلَم الا بالفحص، برائت جاری نمی شود. اما مثال ها (خمس و زکات و حج و مسافت شرعی) را قبول نکرده؛ فرموده: اینجور نیست که «غالب موارد خمس، بدون فحص مشخص نمی شود.»؛ بالاجمال متوجه می شود چقدر است. اینجور نیست که عدم فحص از مسافت شرعی باعث مخالفت کثیره بشود؛ کم پیش می آید که در ناحیه ای قراربگیرد که نداند: «آیا مسافت شرعی را طی کرده یا نه؟».

ما می خواهیم کبری را بررسی کنیم که آیا این برهان «لغویت» درست است یا نه؟

اولاً- خطابات امربه معروف، شخصی نیست؛ متوجه عموم مردم است، و عده زیادی از مردم مثل طلاب و علما احکام را بلد هستند و لذا اینطور نیست که اگر فحص واجب نباشد، وجوب امر به معروف قلیل الفایده بشود و لغویت لازم بیاید. انحلال هم یک امر خودبه خودی است. پس نمی توانیم به برهان لغویت تمسک کنیم.

ثانیاً اگر ما برائت عقلی و عقلائی را در این موارد انکارکردیم، چه لزومی دارد که شارع در کنار آن قانونش، این قانون جدید را هم جعل کند؟! اگر برائت عقلی و عقلائی جاری نشود، وجوب فحص در این موارد، وزانش وزان وجوب مقدمه است؛ آیا می توانیم بگوییم: «شارع اگر مقدمه را واجب نکند، ذی المقدمه هم اتیان نمی شود. پس مقدمه هم باید وجوب شرعی داشته باشد.»؟ نه؛ عقل مکلفین می گوید: «برای این که گرفتار عقوبت ترک ذی المقدمه نشوند، باید مقدمه را اتیان کنند.». پس اگر عقل یا عقلا- حکم به جریان برائت می کردند، لغویت لازم می آمد. اما اگر گفتیم: «در اینجور موارد، عقلا لایحکمون بالبرائه.»، چه لزومی دارد شارع هم وجوب فحص را واجب کند؟! پس نمی توانیم با تمسک به «لغویت» اثبات کنیم که علاوه بر وجوب امربه معروف، یک قانون شرعی دیگری هم جعل شده که وجوب فحص از معروف های واقعی باشد.

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است.

بیان دوم

بیـان دوم، ظهور عرفی بود. ممـا ذکرنـا، ظهر که وجهی برای ادعـای این ظهور عرفی نیست؛ لاـ بیِّنٌ و لاـ مبیَّنٌ. همانطور که در باب مقـدمه نمی گوینـد: «چون اگر مقدمه را اتیان نکنند ذی المقدمه اتیان نمی شود، پس وجوب ذی المقدمه، ظهور دارد در وجوب مقـدمه.»، اینجا هم می گوینـد: بعـد از این که امنیت عقلیه و عقلائیه وجود نـدارد، چه لزومی دارد شارع قانون دیگری جعل کند.

اشـکال: بیـان دوم برای اسـتفاده وجـوب فحص از ادله امر به معروف، ظهـور عرفی بـود. بیـان اول این بود که اگر شـارع جعل وجوب برای امر به «معروف واقعی» کنـد اما جعل وجوب برای فحص نکنـد، لغویت لازم می آیـد، پس وجوب فحص مـدلول التزامی است. اشـکال دوم به بیـان اول این بود که چون عقـل یـا عقلا حکم به وجوب فحص می کننـد، پس لغویتی لازم نمی آیـد و درنتیجه وجوب فحص مدلول التزامی ادله وجوب امر به «معروف واقعی» نیست. شـما گفتید که این اشـکال (که عقل یا عقلا حکم به وجوب فحص می کننـد) به بیان دوم هم جواب می دهد. چطور به بیان دوم جواب می دهد؟ این که نیاز نیسـت شارع اینجا جعل وجوب کنـد، دلیل نمی شود که این دلیل ظهور نداشـته باشـد در این که شارع اینجا جعل وجوب کرده. فقط اینطور می توانیم جواب بـدهیم که چنین ظهوری نـدارد. ولی اگر ظهور داشـته باشـد، این که نیازی نیست شارع چنین وجوبی جعل کند، مانع انعقاد ظهور نمی شود.

بیان سوم

اسـتهجان هم وقـتی بود که می توانسـتیم برائت جـاری کنیم. وقـتی برائت نـداریم، امر به «معروف هـای واقعی» بـدون «وجوب فحص»، باعث ترک امر به «معروف هایی که معروفیت شان معلوم نیست» نشده و لذا استهجانی لازم نمی آید.

ص: ۷۸

نتیجه

پس این سه بیان (برای اثبات تقیید ادله برائت شرعیه) که در رد کلام صاحب جواهر و برای اثبات جریان برائت شرعیه گفته شد، تمام نیست. پس تا اینجا اثبات نشد که اطلاقات ادله برائت شرعیه مانحن فیه را شامل نمی شود و درنتیجه کلام صاحب جواهر تا اینجا ردنشده است.(۱)

وجه دوم: تأیید یک امر عقلایی

شاید شیخنا الاستاد مرحوم آقای تبریزی در «دروسٌ فی علم الاصول» اینجا می گویند: برائت شرعیه لا بأس به. آیا این مطلب (که ادله برائت شرعیه در مانحن فیه جاری است) تمام است یا تمام نیست؟ وجه اول برای عدم جریان برائت شرعیه در رد جوابی که مرحوم صاحب جواهر فرموده بودند، بیان و رد شد. دو وجه دیگر برای عدم شمول اطلاقات ادله برائت شرعیه گفته اند.

یک راه این است که محقق صدر قدس سره یک قاعده ای را افاده فرموده که اگر روایتی یا کلامی از شارع در زمینه یک امر عقلایی صادر شد، آن کلام، رنگ و آب همان امر عقلائی را با همان شروط و خصوصیات می گیرد. مثلاً اگر شارع بگوید: «اعمل بخبر الثقه»، چون عمل به خبر ثقه یک امر معتمد عند العقلاست، و چون امر شارع ناظر به همان قاعده نزد عقلاست، پس این امر شارع هم همان شروط و خصوصیات قاعده عقلائیه را دارد که مثلاً ظن بر خلاف نداشته باشیم، مخبر متهم نباشد، احتمال خطایش خیلی متوفّر نباشد. پس وقتی شارع یک امر عقلایی را تأییدمی کند، اگر مازاد بر شروطی که عقلا قائل هستند را قائل است، نمی تواند به اطلاق بسنده کند، باید تصریح کند.

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

در مـانحن فیه هم سـیره عقلاـئیه برای آدم جاهـل و معـذور این است که: «اگر کسـی نمی دانـد، معـذور است.». اما در اینجور مواردی که معمولاً بلافحصٍ دانسـته نمی شود، سیره بر این است که وظیفه اش فحص است. اگر مولا گفت: «به همه فقرای قم رسـیدگی کن»، اینجا بایـد بگردد فقرای قم را پیـدا کنـد. شارع هم که می گوید: «رفع ما لایعلمون»، چون در همین ظرفی که عقلاـ بر آن سـیره دارنـد واردشـده است، پس یتحـدد به به همـان حـدود که این «رفع ما لایعلمون» مال جایی است که اینجور نباشـد که غالبـاً بـدون فحص روشن نمی شود. این کبرای کلی را بزرگانی مثل مرحوم امام فرموده انـد که اطلاقات در اینجور موارد منعقدنمی شود.

وجه سوم: احتمال قرینه

بیـان دوم هم بـاز قاعـده ای است که شـهیدصدر دارنـد؛ که هر وقتی یک کلامی از مولا صادرشـد و ما احتمال دادیم که لعلّ همراه این کلاـم یـک قرینه ای بوده که صارفه یا معیّنه بوده، و در اثر آن قرینه اطلاق و عموم کلام یک چیز دیگری می شود، دراین موارد نمی توانیم اصالت عدم قرینه جاری کنیم.

إن قلت که: وثاقت راوی اقتضامی کند که اگر تأثیرگذار بود، برای ما نقل می کرد!

قلت: قرائن مقالیه اینجور است. اما یک سـری قرائن، ارتکازات است جوّ عمومی است. لزومی در نقل این قرائن نمی دیده اند؛ چـون برای همه واضـح بوده است، لاـزم نیست بگویـد: «در زمـان مـا، دعب بر این بوده است.». پس عـدم نقـل ارتکـازات، بر خلاـف وثـاقت نیست. آن جـایی که احتمـال عقلاـئی برود که قرائنی بوده و به ما نرسـیده و شایـد آن قرینه باعث تغییر فهم ما بشود، در اینجاهـا نمی توانیم به اطلاقـات تمسـک کنیم. مثلاًـ تصـرف در مـال غیر حرام است الاـ بطیب نفسه، آیا اطلاق دارد طوری که حتی حـاکم حق وقتی نیـاز است را هم شامل بشود؟ ممکن است آن زمان واضـح بوده که این روایت، تکلیف مردم را داشته تعیین می کرده، نه تکلیف والی را.

شهیدصدر، و حاج آقا رضا هم در طهارت شبیه این حرف را داشته اند.

در مانحن فیه گفته می شود خیلی مستبعد است که برائت جاری بشود. و به قول بعضی از قائلین به عدم اشتراط که «علم به معروف» شرط واجب است نه شرط وجوب، جریان برائت، راه فرار درست کردن برای مکلف است در تکلیفی که این همه تحریص بر آن شده که مثلاً «تقام بهما الفرائض». شارعی که این همه اهمیت به امربه معروف داده، آیا می شود از طریق جعل برائت شرعیه راه فرار برایش درست کند؟! این استبعاد، این احتمال را برای ما ایجادمی کند که لعل یک ذهنیت متوفّر عقلائی بین عقلاء بوده است که مقصود شارع در ادله برائت، غیر از این وجوه است و لذا اطلاقات برائت شرعیه امر به «معروف غیرمعلومه» را شامل نمی شود. پس احتمال وجود قرینه، نیش غولی نیست. اگر این را گفتیم، انعقاد اطلاق برای ادله برائت نمی شود، پس ادله برائت شرعیه اطلاق ندارد.

نتیجه: عدم جریان برائت شرعیه

فتحصل مما ذکرنا، که اگرچه وجه اول برای مناقشه در شمول اطلاقات ادله برائت شرعیه ردشد، لکن خاطر وجه دوم و سوم، در مانحن فیه برائت شرئیه جاری نمی شود.

نتیجه: عدم تمامیت دلیل دهم

وقتی برائت شرعیه به خاطر وجه دوم یا سوم جاری نشد، چون در جریان برائت عقلیه و عقلائیه هم مناقشه کردیم، لذا مساعدت با فرمایش صاحب جواهر مشکل است؛ چون نه برائت عقلیه داریم، نه عقلائیه، و نه شرعیه. بنابراین این راهی که صاحب جواهر فرمودند که نتیجه اش اشتراط وجوب امربه معروف به «علم به معروف» بود و ما به عنوان دلیل دهم ذکرکردیم، تمام نیست.

ص: ۸۱

شروط امر به معروف (شرط «علم» / ادله ی اقوال دوم تا پنجم و نتیجه ی شرط «علم») ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط امر به معروف (شرط «علم» / ادله ی اقوال دوم تا پنجم و نتیجه ی شرط «علم»)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله قول اول (اشتراط وجوب) بود. تمام ادله ای که در مقام فرموده شده بود یا یمکن أن یقال، بررسی شد.

نتیجه: قول به اشتراط وجوب به علم

نتیجه این شد که غیر از یک دلیل، بقیه ادله قابل مناقشه است؛ هم ادله لفظیه و روایات، و هم غیرلفظیه، همه مورد مناقشه واقع شد. دلیل تام، فقط همین بود که در امربه معروف، وجوب مشروط به علم، دارای تالی فاسدی است که نمی شود به آن ملتزم شد؛ وجوب، ملازمه دارد با سیره محققه در خارج، ولی چنین سیره ای مشاهده نمی کنیم؛ اگر وجوب محقق بود، باید مهتمّین بالشرع تمام احکام فقهی را یادمی گرفتند تا بتوانند امربه معروف کنند، و اگر اینطور بود به خصوص در عصر ائمه، لبان و ظهر. و حال این که چنین نیست و حتی فقهای بزرگ هم اینطور نبوده اند که همه احکام را استحصار داشته باشند، پس «وجوب مطلق» از شارع تلقی نشده. بنابراین آنچه انسان خودش می داند یا به هر وجهی که یادگرفته، در آن احکام باید امر به معروف کند.

موارد دیگری هست که ممکن است از بابی غیر از باب امربه معروف واجب باشد مثل اندراس شریعت؛ در این صورت، از باب حفظ دین از اندراس است که باید امرونهی کند، نه از باب وجوب امربه معروف. پس حق با مشهور است که واجب مشروط به علم است؛ اگر عالم است، باید امربه معروف کند.

ادله قول دوم: شرط واجب

ص: ۸۲

مرور قول دوم

قول دوم، عبارت بود از این که شرط واجب است نه شرط وجوب؛ وجوب مطلق است؛ چه بدانیم و چه ندانیم، باید امربه معروف کنیم. لکن اگر می خواهیم امتثال امربه معروف کنیم، باید به معروف علم پیداکنیم تا آگانه به آن امرکنیم. مثل طهارت برای صلات؛ چه انسان طاهر باشد و چه نباشد، «صل صلاه الظهر» متوجه اوست، لکن چون شرط نماز «طهارت» است باید برود تحصیل طهارت کند. در مانحن فیه هم شارع فرموده: «مُر بالمعروف» لکن شرط صحت این امربه معروف این است که عالم باشیم؛ نمی شود به چیزی امرکنیم و بعداً معلوم بشود که منکر بوده است.

قائلین به این قول

ایـن هم قـولی است که بزرگـانی به آن قائـل بـوده انـد؛ شایـد بزرگ ترین قـائلین به این قـول، محقـق کرکی و شـهیدثانی در مسالک باشند. مرحوم صاحب جواهر کلام این دو بزرگوار را نقل کرده.

دلیل اول: شرط وجوب نیست پس شرط واجب است

محقق کرکی

محقق کرکی فرموده: «و لقائل أن یقول: إن فی اشتراط الوجوب به نظرا، فإن من علم أن زیـدا قـد صدر منه فعل منکر أو ترک معروفا فی الجمله بنحو شهاده العدلین و لا یعلم المعروف و المنکر ینبغی أن یتعلق به وجوب الأمر و النهی، و یجب علیه تعلم ما یصح معه الأمر و النهی، کما یتعلق بالمحدث وجوب الصلاه، و یجب علیه تحصیل شروطها.»(۱) .

ایشان فرموده که دلیل بر این که شـرط وجوب نیست و کأن شـرط واجب است، این است که اگر شخصی مسائل شرعیه را بلد نیست اما بیّنه قائم شـد بر این که «زیـد فَعل حراماً» و می بینـد که شـرایط امربه معروف فراهم است، به مـذاق فقهی آیا اینجا بر این شـخص لازم است امرکنـد یا لازم نیست؟ در ارتکاز متشـرعه آیا واجب است امرکنـد یا واجب نیست؟ این که امرنکند، بر خلاف مـذاق فقهی و ارتکاز متشـرعه و مسـلم فقه است. پس می فهمیم که شـرط وجوب نیست و اگر قرار است شـرط باشـد، باید شـرط واجب باشد. کأن کلام این محقق بزرگ به این برمی گردد که می دانیم که علم به معروف و منکر شـرط است، یا شرط واجب است و یا شرط وجوب. چون شرط وجوب نیست، پس یتعیّن که شرط واجب باشد.

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.

در عبارت ایشان تصریح نیست به این که شرط واجب است، ولی از این که تشبیه کرده اند به طهارت که شرط صحت صلات است، ممکن است استفاده بشود که فرمایش ایشان شرط واجب است نه شرط وجوب.

شهیدثانی

از جواهر دیدم که شهید ثانی در مسالک فرموده: «و قد یناقش بأن عدم العلم بالمعروف و المنکر لا ینافی تعلق الوجوب بمن لم یعلم، و إنما ینافیه نفس الأمر و النهی حذرا من الوقوع فی الأمر بالمنکر و النهی عن المعروف، و حینئذ فیجب علی من علم بوقوع المنکر أو ترک المعروف من شخص معین فی الجمله بنحو شهاده العدلین أن یتعلم ما یصح معه النهی و الأمر ثم یأمر أو ینهی، کما یتعلق بالمحدث وجوب الصلاه و یجب علیه تحصیل شروطها.»(۱) .

شهیدثانی هم شبیه کلام محقق کرکی است؛ فرموده: یک خلطی اینجا شده؛ ما علم لازم داریم، ولی برای وجوب لازم نداریم، برای عمل به وجوب لازم داریم، مثل مقدمه واجب است؛ تحقق خارجی مقدمه را نیاز نداریم برای این که امر به آن تعلق بگیرد، اما برای انجام ذی المقدمه به آن نیاز داریم. مثلاً امر شارع به صلات متوقف بر استقبال و طهارت ما نیست، اما اگر بخواهیم این امر شارع را امتثال کنیم، باید این مقدمات را بیاوریم. در مانحن فیه، ما چه علم به معروف داشته باشیم و چه نداشته باشیم، شارع امر به امر به معروف کرده است، برای این که به مبغوض امربه منکر گرفتار نشویم، عقل یا شارع می گوید: «برو علم پیداکن»، پس این شرط، برای مقام امتثال است، نه برای مقام وجوب.

۱- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.

بزرگانی از معاصرین هم این استدلال را تقویت کرده اند من جمله مرحوم آیت الله فاضل، که اینجا خیلی کوتاه و بالاختصار در حد چند خط این شرط را بحث کرده اند و مایل هستند به این که شرط واجب است. عجیب است که ایشان می فرماید: «عبارت تحریرالوسیله اِشعار دارد به این که شرط وجوب است.»، با این که امام تصریح کرده اند: «کالاستطاعت برای حج است»! بعضی بزرگانی دیگر مثل محقق خرازی هم قائل شده اند که شرط واجب است نه شرط وجوب.

مناقشه

برای این که شرط واجب باشد، هیچ دلیلی نداریم.

اولاً احتمال دارد نه شرط واجب باشد نه شرط وجوب

این استدلال که در توضیح کلام علمین گفته شد که: «می دانیم شرط است؛ یا شرط واجب است یا شرط وجوب، اگر شرط وجوب نبود، پس متعین می شود که شرط واجب است.»، تمام نیست؛ چون ممکن است نه شرط واجب باشد و نه شرط وجوب. کما این که ظاهراً مذاق فقهی و ارتکاز متشرعه هم یساعده. اگر کسی، کسی را دید که کاری را انجام می دهد و احتمال داد که آن کار حرام باشد و نهی اش کرد و وقتی که به خانه آمد و رساله را دید، فهمید که حرام بوده، آیا می توان گفت که: «این شخص، نهی از منکر نکرده است، و آن کارش شبیه نماز بدون وضو بوده است.». البته تجرّی کرده است؛ چون احتمال می داده منکر باشد و جایز نیست که کسی را به حرام تحریک کنیم. پس دلیل اول باطل است؛ برهانی نداریم بر این که باید شرط باشد امّا للواجب و امّا للوجوب.

ثانیاً دلیل بر شرط وجوب داریم

بلکه اگرچه مقتضای ادله امر به معروف بدواً این است که نه وجوبْ مشروط است و نه واجبْ مشروط است، لکن از خارج دلیلی برای اشتراط وجوب پیداکردیم. پس اگر نگوییم: دلیل بر خلافش داریم، لااقل دلیلی بر مساعدتش نداریم.

ص: ۸۵

دلیل دوم: روایت جعفریات

دلیل دوم، تمسک به بعض روایات سابقه است مثل روایت جعفریات که رسول خدا فرمود: «لایأمر بالمعروف إلا من کان فیه ثلاثٌ: رفیقاً بما یأمر به، عدلا فیما یأمر به، عالما بما یأمر به.».

تقریب استدلال

تقریب استدلال، این است که نفرموده «کسی که علم ندارد، لایجب علیه الأمر بالمعروف»، بلکه فرموده: «أمربه معروف از کسی صادرنمی شود الا این که عالم باشد»؛ پس کسی که امرمی کند بدون علم، امتثال «امربه معروف»ی از او صادرنشده است. مثل این است که بگوییم: «لایصل من لم یکن متطهرا»؛ عمل صلاتی از کسی صادرنمی شود مگر این که متطهر باشد. اینجا هم عمل «امربه معروف»ی از کسی صادرنمی شود الا این که عالم به معروف باشد.

مناقشه

این استظهار لایبعد که معنای روایت هم همین باشد؛ این لسان، به شرط واجب می خورد. اما

۱- احتمال حرمت مستقل

اولاً از نظر «دلالت» همانطور که قبلاً هم عرض کردیم، ممکن است استظهارکنیم که نه شرط وجوب را می خواهد بگوید و نه شرط واجب را، بلکه می خواهد بگوید: امر به «معروف غیرمعلومه» یک حرام مستقلی است؛ یعنی کسی که عالم نیست، اگر امربه معروف کند، ولو با این کار ممکن است یک واجبی را امتثال کرده باشد، ولی مرتکب یک حرام قطعی شده؛ آن حرام قطعی «امر به معروف غیرمعلومه» است. چرا امر به معروف غیرمعلومه حرام است؟ چون ممکن است در چاله چوله های دیگری بیفتد. پس برود علم پیداکند که هم وجوب امر به معروف را امتثال کرده باشد و هم حرمت امر به «معروف غیرمعلومه» را.

إن قلت که: رفق و عدل، در امربه معروف واجب نیست. پس «علم» هم که در همان سیاق آمده، واجب نیست تحصیل بشود.

قلت: ممکن است بگوییم: رفق و عدل استحباب دارد، اما «علم» نه؛ چون صیغ امر در مطلق نسبت زجریه استعمال می شود. اگر از خارجْ مرخِّصی وجود داشت، می تواند ترک کند. پس وحدت سیاق هم به هم نمی خورد.

۲- مشکل سندی

ثانیاً این روایت، از نظر «سند» محل اشکال بود.

۳- اختلاف نسخ

ثالثاً از این نظر هم محل اشکال بود که این جمله «عالماً» در نسخ مختلف است و اطمینان نداریم که این جمله چی بوده است.

پس به روایات متعددی که در این باب داشته ایم نمی توانیم اتکاکنیم که شرط واجب است، ولو دلالتش لایخلو من قوه.

ادله دیگر: اجماع و ضرورت و مناقشه در آن

از نظر اجماع و ضرورت هم که واضح است؛ بلکه مشهور قائل ند که شرط وجوب است نه شرط واجب.

نتیجه: «علم» شرط واجب نیست

پس در این مسأله امری که بتواند اثبات کند شرط واجب است، نداریم.

ادله قول سوم: شرط عقلی وجوب

مرور قول سوم

قول سوم این بود که شرط است لکن شرط عقلی است؛ چون این علم برمی گردد به قدرت، و قدرت هم شرط تکلیف است. این قول، از کلمات آقاضیاء استفاده می شود.

دلیل: قدرتی شرط است که همراه محذور نباشد

اگر بگوییم که شرط تکلیف، قدرت به معنای فیزیک است و همین که بتواند از او صادربشود، علم شرط از این جهت نیست؛ می تواند برود علم کسب کند و امتثال کند. پس صدور فعل از انسان، اینطور نیست که متوقف بر علم باشد، الا این که واجب به این نحو باشد که باید بداند چه چیزی از او سرمی زند. آن قدرتی که آقاضیاء به عنوان شرط تکلیف می فرمایند، عبارت است از قدرت فیزیک ای که همراه محذور نباشد. و اینجا چون اگر علم پیدانکند همراه محذور است، پس قدرت ندارد.

مناقشه: ممکن است شرط شرعی هم باشد

بعید نیست که این سخن درست باشد؛ چون الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً، قدرتی که شرط است، مجرد قدرت فیزیکی نیست، بلکه قدرتی است که همراه با محاذیر شرعی یا عقلی نباشد. این درست است، اما چه دلیلی داریم بر این که روایات را حمل کنیم بر قدرت عقلی؟! ممکن است علاوه بر این که «علم» شرط عقلی باشد، شارع هم آن را شرط شرعی هم قرار داده باشد؛ آن جایی که «قدرت» دخیل در ملاک است. اگر شارع قدرت را در تلو تکلیف اخذکرد، در آن موارد اشکالی ندارد که شارع آن را شرط شرعی هم قراربدهد، مگر این که ظواهر کلام ناسازگار با آن باشد و مقام اثبات مساعدت نکند. بنابراین دلیل وافی ای نداریم که طبق آن فتوابدهیم که شرط عقلی است؛ چون روایاتی که ایشان به آن استنادمی کرد، تمام نیست.

قول چهارم: شرط عقلی واجب

باقی می ماند دو احتمال دیگر: که نه شرط وجوب باشد و نه شرط واجب. این قول، لو لا آن دلیلی که اقامه کردیم که شرط وجوب است، تمام بود. ولی چون اقامه دلیل کردیم بر این که شرط وجوب است، نمی توانیم این قول را بپذیریم.

قول پنجم: نتیجه شرط وجوب

قول پنجم هم این شد که نه شرط وجوب است و نه شرط واجب، بلکه کشف می کند از این که آن جایی که شک در معروف بودن یک عمل می کنیم، چون برائت جاری می شود، پس امر به آن عمل واجب نیست و لذا نتیجه این برائت، شبیه همان قول اول است که شرط وجوب است.

این قول، همان فرمایش صاحب جواهر به عنوان آخرین دلیل بر قول اول بود، مناقشاتش گذشت؛ در مانحن فیه، نه برائت عقلیه جاری می شود نه برائت عقلائیه و نه برائت شرعیه. لذا این قول هم تمام نیست.

ص: ۸۸

نتیجه: قول اول (شرط وجوب)

فتحصل مماذکرناه که همان قول مشهور صحیح بوده و علم شرط است برای وجوب. و کسی که علم ندارد، بر او واجب نیست امربه معروف کند.

شروط امربه معروف (شرط اول علم / تنبیهات) ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شروط امربه معروف (شرط اول: علم / تنبیهات)

خلاصه مباحث گذشته:

عمده ی بحث راجع به شرط اول تمام شد، بعضی تنبیهات باقی مانده است.

تنبیهات

تنبیه اول: علم اجمالی به معروف و منکر

در آن موردی که محقق کرکی و شهید ثانی اشکال کردند که علم اجمالی پیداکنیم یا بیّنه قائم بشود که کسی فاعل منکری است یا تارک معروفی است، اگر «علم» شرط وجوب باشد، وقتی علم نداریم و درنتیجه نمی توانیم به «معروف معلومه» امرکنیم، اگر بگوییم: «امر به معروف واجب نیست»، خلاف مسلّم فقهی است. اگر بگوییم: «واجب است»، خلاف مبنای مختار در شرط وجوب است. پس در موارد علم اجمالی به ترک معروف، چطور بگوییم: «امر به معروف در این موارد واجب است» در حالی که مخالفت با قول به «اشتراط وجوب به علم» هم نکرده باشیم؟

جواب این است که در اینجا ما علم تفصیلی پیدامی کنیم به صدور حرام از او و فاسق شدنش، پس قبیح و منکر، عنوان جامعی است که تفصیلاً برای ما روشن است، فقط «ما به تحقّق» برای ما روشن نیست. پس می توانیم به او بگوییم: «أیها التارک للمعروف، افعل المعروف.»، پس لازم نیست برویم علم پیداکیم؛ اجمالاً می گوییم معروف را انجام بدهد و مأمور هم خودش می فهمد مقصود آمر کدام معروف است. اگر مأمور نداند تارک معروف است، داخل در باب «ارشاد جاهل» است.

ص: ۸۹

تنبیه ثانی: علم، اعم از علم وجدانی است

علمی که اینجا می گوییم: «لازم است»، اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی.

اشکال: علمِ مأخوذ از روایات، موضوعی است

إن قلت که: مدرک ما در اعتبار علم اگر روایت باشد که مثلاً در روایت مسعده بود: «عالما بما یأمر به» یا «بعد معرفته»، در این صورت این «علم» طریقی نیست، موضوعی است(۱) ؛ چون خود شارع اخَذه شرطاً لحکمه. علم اگر طریقی باشد، امارات به جای علم طریقی می نشینند. اما اماره نمی تواند جای علم موضوعی بنشیند؛ شارع علم را شرط کرده، شاید نتوانیم اماره را جای آن بگذاریم. لذا بنا بر این مسلک که اعتبار علم را از روایات استفاده کردیم، باید تتمیم کنیم و قرائنی اقامه کنیم که اینجا علم تعبدی هم یقوم مقام العلم الوجدانی.

سؤال: چرا این اشکال را فقط بر این اساس مطرح کردید که اشتراط علم را از روایات استفاده کرده باشیم؟

پاسخ: چون اگر روایات را کناربگذاریم، سیره بر همین است که در این چیزهایی که تلقی از شرع می کنیم واجب است امر و نهی کنیم؛ چه با علم وجدانی اثبات شده باشد، چه با علم تعبّدی، و حتی چه با اصل عملی.

پاسخ اول: فهم متشرّعه

ظاهر این است که لا یمکن المناقشه در این که در مانحن فیه علم تعبدی هم به جای علم وجدان می نشیند؛ چون معمول احکام شرع در محیط متشرعه مِن البدو إلی یومنا هذا، معمولاً از طریق امارات بوده است؛ یا از طریق ظواهر آیات که ظنّیّ الدلاله است، یا از طریق روایات که ظنّی السند و الدلاله است. پس آنچه که از «علم» مقصود است، اعم است از علم تعبدی و علم وجدانی.

۱- (۱) البته علم، موضوعی طریقی است؛ یعنی علم اخذشده، ولی علمی که مطابق واقع است؛ اینجور نیست که اگر خلاف واقع هم باشد، موضوعیت داشته باشد.

پاسخ دوم: معنای عرفی علم

علاوه بر این که مبنای بسیاری از بزرگان مثل محقق نائینی و بعضی اساتید ما دام ظلّهم این است که «علم» یک معنایی در عرف و لغت دارد که اگرچه شامل «اصول عملیه» نمی شود، لکن امارات را هم شامل می شود و بر همین اساس می گویند: «لا تقفُ ما لیس لک به علم» شامل خبر واحد نمی شود؛ چون با خبر واحد علم عرفی پیدامی کنیم. لذا وقتی به کسی می گوییم: «از کجا می دانی؟»، می گوید: «فلانی گفته»؛ از آنچه فلانی برایش گفته، تعبیر به «علم» می کند. لذا معنای عرفی «علم» شامل «علم تعبّدی» هم می شود. آن علمی که در منطق و فلسفه می گویند، یک اصطلاح خاص است. البته این مبنا محل اختلاف است، ولی بزرگانی که این مبنا را اتخاذکرده اند، این پاسخ را هم می توانند بدهند.

پاسخ سوم: علم به خلافکاری

جایی را در نظر بگیرید که معروف یا منکر را به استصحاب اثبات کردیم که واجب یا حرام است، مثلاً فرض کنید ما وجوب نمازجمعه در عصر غیبت را به استصحاب اثبات کرده ایم. ما اینجا عالم به معروف نیستیم، اگر کسی با چنین معروفی که با اصول عملیه اثبات شده مخالفت کرد، آیا باید امر به معروف کنیم؟

این اشکال را اگر بخواهیم جواب بدهیم، باید همان جواب اول را بدهیم که متشرعه از مؤدای اصول تعبیر به «علم» می کنند، جواب دوم نمی آید؛ چون در عمل به اصول، علم تعبدی نداریم تا معنای عرفی علم شاملش بشود.

اللهم الا این که در این موارد یک حرف سومی بزنیم که در این موارد هم بیاید؛ که کسی که بر خلاف استصحاب عمل می کند، اگرچه علم به منکر نداریم، ولی علم به تجرّی و خلافکاری داریم؛ چون بر خلاف اصل الزامی عمل کردن، قبح عقلی داشته و منکر است. و ما قبلاً گفتیم: منکر شامل قبائح عقلی هم می شود و از قبائح عقلی هم باید نهی کنیم. پس آن جایی که معروف الزامی را با اصل مثل استصحاب درست کردیم، اگر اشتراط علم را از آن روایات استفاده کرده باشیم، اگر چه نمی توانیم امر به «معروف معلومه» کنیم، لکن حسب روایات امربه معروف و نهی ازمنکر، باید از خلافکاری ای که در مخالفت با اصل الزامی است و یک منکر عقلی است، نهی کنیم.

پس کسی که تارک نمازجمعه است ولی چون وجوب «نمازجمعه در عصر غیبت» در حقش با استصحاب اثبات شده و لذا نمی توانیم امر به «معروف معلومه» کنیم را چرا واجب است امربه معروف کنیم؟ جواب این است که بعد از حجیت استصحاب، تارک نمازجمعه، فاعل منکر عقلی است و لذا باید امرش کنیم به نمازجمعه؛ چون ادله ی وجوب امر به معروف، شامل معروف و منکر عقلی هم می شود.

تنبیه سوم: احتیاط واجب

در موارد احتیاط واجب، آیا امربه معروف واجب است؟ مرحوم امام می فرمایند: «احوط وجوب امر به معروف است»، این عبارت ایشان نشان می دهد که این مسأله دغدغه دارد. بعد می فرمایند: «لایبعد که واجب باشد».

اقسام احتیاط واجب بر حسب منشأ

مجتهد در چه مواردی احتیاط واجب می کند؟

۱- عدم فتوا

در مواردی که مجتهد احتیاط واجب می کند، یک مواردی هست که برای خود مجتهد هم روشن نیست که «واجب است یا نیست؟»؛ فرصت استفراغ الوسع نداشته احتیاط واجب کرده است. این عملی که مجتهد احتیاط واجب کرده چون حکمش برای خودش مشخص نبوده، اگر مجتهد یا مقلدش این عمل را انجام داد، آیا واجب است نهی اش کنیم؟

۲- مصلحت جامعه

و تارتاً می داند که معروف و منکر چیست، اما رأی خودش را لمصلحهٍ اظهارنمی کند و احتیاط واجب می کند؛ چون وقتی اظهار رأی نکرد، برای مردم شبهات حکمیه ی قبل الفحص می شود که وظیفه ی مجتهد و مقلدینش، احتیاط است. مرحوم آقای تبریزی بعضی وقت ها همینجور احتیاط می کردند که اگرچه فتوایشان بر جواز بوده است ولی نمی گفته اند. این موارد، منکر نیست. این عملی که اگرچه فتوای مجتهد بر جواز است ولی احتیاط واجب کرده، اگر مجتهد یا مقلدش این عمل را انجام داد، آیا واجب است نهی اش کنیم از آن عمل؟

مثلاً ـ ممکن است در «حلق لحیه» مجتهدی از ادله استفاده ی حرمت نکرده ولی گفته باشد: «احتیاط واجب، در ترک است.»؛ چون ارتکاز متشرعه را می بیند، ولی این ارتکاز متشرعه نمی تواند مستند فتوا باشد؛ چون محتمل است این ارتکاز به خاطر فتاوای فقها در قرون متمادیه باشد. ارتکاز وقتی مفید است که معاصرتش با عصر ائمه را احراز کنیم. من خودم وقتی رفتم سوریه، دیدم بعضی طلاب حلق لحیه کرده اند، گفتند: مقلد فلان آقا در لبنان هستند.

یا مثلاً ـ مرحوم امام قائل بودند به این که عند نامحرم، ستر وجه و کفّین واجب نیست، ولی در فتواهایشان در دوران طاغوت احتیاط واجب کرده اند که سوءاستفاده نشود. بعد از انقلاب، این رأی خودشان را اظهار کردند و گفتند که رأی شان در زمان طاغوت هم همان بود، ولی چون از آن سوءاستفاده می شد، اظهارش نکرده بودند.

۳- تفرّد در رأی

گاهی هم منشأ احتیاط واجب این است که اگرچه مجتهد استفراغ وسع کرده و رأی هم داشته باشد و اظهار فتوایش هم آفتی در جامعه نداشته، ولی چون متفرد به آن رأی بوده اظهارش نکرده است.

نقل می کنند که مرحوم کاظمینی صاحب «فوائد الاصول» تقریرات بحث مرحوم نائینی، در یک سفری که برای زیارت مشهد آمده بود وقتی به قم آمده بود، در درس شیخ عبدالکریم شرکت می کند، حاج شیخ مسأله ای را به حسب ادله تمام می کند ولی فتوانمی دهد. آن آقای که جَهوَریّ الصوت هم بوده، از دور خدمت آقای آخوند که: «إذا ساعدَنا الدلیل ما استوحشنا من الانفراد»، آقای حائری می گوید: «لااقل اگر یک ملامُرده ای گفته بود، ما دل مان خوش بود.»؛ یعنی دغدغه دارد که: «نکند من یک جایی اشتباه کرده باشم! نکند حکم خدا غیر از این باشد!»، مجتهد، امین احکام خداست. پس احتیاط واجب ممکن است منشأش این باشد.

۴- حکم عقل

تارتاً ممکن است منشأ احتیاط واجب این باشد که خود حکم عقل «احتیاط» است؛ در این موارد، مجتهد درواقع فتوا به احتیاط داده است، نه این که فتوا نداده است؛ مثلاً- می گوید: «اگر علم داری که یکی از این کاسه ها نجس است، احوط اجتناب از همه ی کاسه هاست.»، یا می گوید: «اگر نمی دانی نمازت قصر است یا تمام است، احوط این است که جمع بخوانی.»، این «احوط»ها، فتوای به احتیاط است. سه قسم اول، احتیاط در فتوادادن است. قسم چهارم، فتوا به احتیاط است، مثل موارد اطراف علم اجمالی.

حکم امربه معروف در هر قسم

قسم چهارم

آن جایی که فتوای به احتیاط است، روشن است که عدم مبالات به این احتیاط، منکر و خلافکاری است؛ چون مُفتی به احتیاط است.

اما در غیر این مورد اخیر (که مفتی به احتیاط نیست)، وقتی که عالم به منکر نیستیم، آیا نهی از این موارد هم واجب است؟ مجتهدها نسبت به همدیگر، مقلدین نسبت به همدیگر.

سه قسم اول

اگر عامل بر خلاف «احتیاط واجب» مقلد باشد

در سه قسم اول، اگر راه اخیر را گفتیم، مسأله حل است؛ چه از طرف مقلد به مقلد، و از طرف مجتهد به مقلد. راه اخیر، این بود که بالاخره وقتی مجتهد احتیاط واجب کرد و اظهار فتوا نکرد (به هر وجهی از وجوه متقدمه)، مقلّد چون شبهه ی حکمیه ی قبل الفحص دارد باید احتیاط کند، و اگر احتیاط نکند فاعل قبیح عقلی می شود. پس اگر فتوای مجتهد بر جواز نباشد، یا اظهار فتوای بر جواز نکرده باشد، و یا حتی اگر فتوای مجتهد بر جواز باشد و مقلد خبر نداشته باشد، چون مقلد شبهه ی حکمیه ی قبل الفحص داشته و باید احتیاط کند، پس اگر احتیاط نکرد، چون فاعل قبیح عقلی است، و چون نهی از «منکر عقلی» هم واجب است، پس واجب است او را نهی کنند، هم بر مجتهد واجب است و هم بر مقلد، حتی بر مقلدین مجتهد دیگر.

اگر عامل بر خلاف «احتیاط واجب» مجتهد باشد

اما اگر مقلدی دید مجتهدی دارد چنین کاری (که خود آن مجتهد احتیاط واجب کرده) را دارد انجام می دهد، بر او واجب نیست آن مجتهد را نهی از منکر کند؛ چون احتمال دارد که فتوای آن مجتهد جواز باشد اما فتوایش را ابرازنکرده باشد. پس اینجا شبهه ی موضوعیه است برای این که: «آن مجتهد آیا فاعل قبیح است یا نه؟». پس در این موارد که مقلدی می بیند مجتهدی دارد بر خلاف احتیاط واجب عمل کند، بر او واجب نیست آن مجتهد را نهی از منکر کند؛ چون شبهه ی موضوعیه ی قبح است؛ چون احتمال دارد که آن مجتهدی که فاعل این عمل است و خودش در این عمل احتیاط واجب کرده، این عمل را جایز بداند اما فتوایش را اظهار نکرده باشد.

خلاصه

پس اگر مقلدی بر خلاف احتیاط واجب عمل کرد، هم بر مجتهد و هم بر مقلد واجب است او را نهی از منکر کنند؛ چون محرَز است که این مقلد، فاعل قبیح عقلی است. اما اگر مجتهدی بر خلاف «احتیاط واجب»ی که خودش گفته عمل کرد، نه بر مجتهدین دیگر و نه بر مقلدین واجب است او را نهی از منکر کنند؛ چون شبهه ی موضوعیه ی انجام قبیح عقلی است.

سرّ تعبیر حضرت امام به «لایبعد» در این مسأله

بنابراین این که امام ابتداء فرموده اند: «الاحوط»، توجه به شبهات است. بعد که می فرمایند: «لایبعد»، توجه به تخلص از شبهات است؛ که چون از آن شبهات می توان تخلص پیداکرد، پس واجب است امربه معروف کند.

فقهای دقیق «الاقوی» و «الاظهر» می گویند و بدون این پیشوند و پسوندهای دقیق حرف نمی زنند، یک مقدارش به این خاطر است که به مخاطب اهل فن، یک کدهایی داده باشند.

مرحوم امام این فقیه دقیق(۱) می فرمایند: «لایبعد» تا بفهمانند: «ما که می گوییم: «معروف، شامل قبیح عقلی هم می شود»، یک استظهار بوده. ممکن است کسی بگوید: «المعروف، ما امرتم به. و المنکر، ما نهیتم عنه.» و لذا معلوم نیست که هر چی عقلی باشد هم مقصود است.»، پس این که دامنه ی معروف و منکر را اعم بگیریم طوری که شامل معروف عقلیِ بتّ و منکر عقلی بتّ (که شرع در آنجا حکمی نداشته) هم بشود، این خودش یک امر قطعی مسلّمی نیست، بلکه یک استظهاری است. بنابراین «لایبعد»؛ چون بالاخره از طریق یک امر مسلّمی درستش نکرده ایم، بلکه از طریق یک استظهار درستش کردیم که ممکن است کسی این استظهار را نداشته باشد. این، نکته ای بود که به ذهن ما رسید، ممکن است دقت هایی هم در ذهن ایشان بوده که به ذهن ما نرسیده است. پس یک دغدغه ای اینجا وجود دارد که ممکن است «معروف» و «منکر»ی که در آیات و روایات امر به آنها و نهی از آنها واجب شده، فقط معروف و منکر شرعی است، نه اعم از عقلی و شرعی. به خاطر این دغدغه تعبیر به «لایبعد» کرده اند.

شرایط امر به معروف (تنبیه چهارم از شرط اول / شرط دوم احتمال تأثیر / اقول در این شرط) ۹۵/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط امر به معروف (تنبیه چهارم از شرط اول / شرط دوم: احتمال تأثیر / اقول در این شرط)

ص: ۹۶

۱- (۲) در دقت ایشان همین بس که در مدت یک سال در بورسیای ترکیه یک دوره فقه تحت عنوان «تحریرالوسیله» نوشته اند و این دقایق را هم رعایت کرده اند! این تعبیرات ایشان که مثلاً «الأحوط و لایبعد» بر اساس این دقت های ایشان است.

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهای شرط اول (علم) تنبیهاتی را عرض کردیم، به تنبیه چهارم رسیدیم.

تنبیه چهارم: معقولیت شرط اول نسبت به مرتبه ی اول

محل نزاع

آخرین تنبیه، این است که این شرط نسبت به مرتبه ی اُولی از امربه معروف و نهی ازمنکر که امر قلبی باشد، آیا معقول است یا معقول نیست؟

محقق اردبیلی: غیرمعقول است

محقق اردبیلی در «مجمع الفائده» فرموده: معقول نیست؛ چون بازگشتش به این است که شرط و مشروط، امر واحدی باشند: «و لایُعقل شرط العلم أیضا، فإنها عین العلم بکونه مأمورا و منهیا. (۱) »؛ چون آن شرط به حسب تفسیر ایشان عین این است که

معتقد باشیم واجب است؛ اگر می بینیم که حرف مان در او اثری ندارد، مرتبه ی اولی این است که معتقد باشیم واجب است. معنی ندارد چنین تکلیفی را مشروط کنیم به علم؛ معنای این حرف، این است که اگر علم داری که این معروف است و واجب است، علم داشته باش که معروف است.

استاد: بستگی دارد به مبنا

اگر شرط اولی را این بدانیم، حق با ایشان است. اما اگر گفتیم: «مرتبه ی اولی، انزجار و تنفّر قلبی است.»، این امری است غیر از علم به وجوب و حرمت؛ به این معنی است که اگر علم به وجوب داری، باید از ترکش ناراحت باشی.

یا اگر گفتیم: «امر قلبی، مجرد امر جوانحی نیست، بلکه امری است که در اعضا و جوارح هم اثرش آشکاربشود.»، در این صورت هم این شرط معقول است.

پس این نکته را مد نظر داشته باشیم که اگر مرتبه ی اولی را مجرد اعتقاد به وجوب و حرمت بدانیم، اشتراط این مرتبه به علم معقول نیست.

۱- (۱) مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، ج۷، ص۵۴۱.

شرط دوم: احتمال تأثیر

عبارت «شرائع» این است که: «الثانی و أن یجوز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لایؤثر لم یجب.»(۱) .

سه عنوان در بین فقها برای این شرط سوم وجود دارد: تجویز التأثیر، احتمال التأثیر، امکان التأثیر.

اقوال در شرط وجوب

اهمّ اقوال به حسب ما وقفنا علیه، شش قول است. و قبل از این که اقوال را ذکرکنیم، تارتاً نسبت به واجب می سنجیم، و تارتاً نسبت به وجوب. فعلاً شرط وجوب را داریم بررسی می کنیم.

قول اول: عدم اشتراط

«تأثیر» یعنی ترتیب اثر بدهد آنچه امرمی کنیم را انجام بدهد. فعلاً معنای «تأثیر» همین است، بعضی به معنای دیگری گرفته اند که إن شاءالله در«تنبیهات» می آید.

قول اول این است که احتمال تأثیر اصلاً شرط نیست؛ حتی اگر یقین هم داشته باشی که اثر ندارد، واجب است امربه معروف کنی. این مسأله را شیخ طوسی در تبیان ذیل آیه ی شریفه ی ۱۶۴ (۲) سوره ی مبارکه ی «اعراف» قائل شده است: «قالوا معذره إلی ربکم» شیخ فرموده: «و فی ذلک دلیل علی انه یجب النهی عن القبیح و إن علم الناهی ان المنهی لا ینزجر و لا یقبل، و ان ذلک هو الحکمه و الصواب الذی لا یجوز غیره.»(۳) ؛ پس شیخ الطائفه می گوید: نیازی به احتمال تأثیر نیست، بلکه حتی اگر یقین به عدم تأثیر هم داشته باشی، امر به معروف واجب است؛ همانطور که شارع به عُصات امرمی کند با این که تأثیری ندارد، همانطور هم بر همه واجب است که اتماماً للحجت به عصات امر و نهی کنیم اگرچه یقین داشته باشیم تأثیری ندارد.

۱- (۲) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلی، ج۱، ص۳۱۱.

۲- (۳) اعراف/سوره۷، آیه۱۶۴.

۳- (۴) التبیان فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، ج۵، ص۱۳.

آ شیخ محمدحسین کاشف الغطاء در حواشی اش بر تبصره ی علامه قائل است که شرط نیست، بلکه علم به عدم تأثیر هم اگر داشته باشی، باید امربه معروف کنی. تبصره ای که بنده دارم، این است که آقای آ شیخ هادی یوسفی اینجا حاشیه زده که: «لم یلتزم بعضهم بهذا الشرط و قال: الحق ان نفس الإنکار مطلوب لصاحب الشریعه، و هو عباده فی ذاته سواء أثّر فی المنکر علیه أم لا. فهو علی التحقیق من الثمرات لا الشروط کما فی تعلیقه کاشف الغطاء علی التبصره.»(۱) . پس عده ای از فقها قائل اند که شرط نیست. این که اثر بگذارد، ثمره ای است که امیدواریم محقق بشود، ولی شرط نیست.

پس این شرط دوم اصلاً شرط نیست و باید از عداد شروط حذف بشود.

ذیل عبارت شرائع که فرموده: «الثانی و أن یجوِّز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا یؤثر لم یجب.»، صاحب جواهر نفی خلاف فرموده: «فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا یؤثر لم یجب بلا خلاف أجده فی الأخیر»(۲) . و از علامه هم عجیب است که ادعای اجماع شده و صاحب جواهر از ایشان نقل می کند که: «بل فی ظاهر المنتهی الإجماع علیه»(۳) . عجیب است که با وجود قول شیخ الطائفه به این قول، چطور نفی خلاف و ادعای اجماع شده؟!(۴)

ص: ۹۹

۱- (۵) تبصره المتعلمین فی أحکام الدین، علامه حلی، ج۱، ص۹۰.

۲- (۶) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

۳- (۷) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

۴- (۸) الجمل و العقود فی العبادات، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۶۰. البته «تبیان» کتاب تفسیری شیخ است و شاید نتوان برای فتوای شیخ به آن استنادکرد. شیخ در کتاب فقهی خود تحت عنوان «الجمل و العقود فی العبادات» این شرط را شرط ندانسته و می فرماید: «و شرائط وجوبهما ثلاثه: ۱- ان یعلم المعروف معروفا و المنکر منکرا. ۲- و یجوّز تأثیر إنکاره. ۳- و لا یکون مفسده.»

قول دوم: اشتراط الوجوب بنفس التأثیر لا تجویزه و احتماله

قول دوم این است که خود «تأثیر» شرط است، بنابراین اگر می دانید که تأثیری ندارد، شرط نیست. و اگر شک دارید، باز هم واجب نیست؛ چون شبهه ی موضوعیه است. پس خود «تأثیر» شرط است، نه تجویزه یا احتماله. مثل این است که خود «دلوک شمس» شرط است ولی باید به این شرط علم پیداکنیم. نتیجه ی این که «خود تأثیر شرط است»، این است که عند احتمال التأثیر لایجب. مگر ظنّ معتبر داشته باشیم؛ اگر علم یا علمی (مثل خبر واحد) داشته باشیم به اثر، شرط احرازمی شود. پس خود «تأثیر» شرط است و این شرط هم باید با علم یا علمی احراز بشود.

این مطلب را قوّاه در «مبانی منهاج الصالحین»؛ نظر ایشان این است که اثبات شرط در اینجا مشکل است، ولی اگر بناست شرطی باشد، خود تأثیر شرط است. بنابراین در مواردی که علم یا علمی نداریم، برائت داریم؛ چون شبهه ی موضوعیه است.(۱)

سؤال: چطور ممکن است خود «تأثیر» شرط وجوب باشد در حالی که بعد از امر به معروف حاصل می شود؟! یعنی شرط متأخر است؟

پاسخ: بله.

قول سوم: اشتراط تمام مراتب احتمال تأثیر

قول سوم این است: «اشتراط الوجوب باحتمال التأثیر و تجویزه أیاً ما کانت مرتبه الاحتمال و التأثیر»

۱- (۹) مبانی منهاج الصالحین، سید تقی طباطبائی قمی، ج ۷، ص۱۴۸. .فالنتیجه ان الجزم بالاشتراط مشکل، و علی الاشتراط لو شک فی التأثیر و عدمه بکون مقتضی البراءه عدم الوجوب کما هو المقرر فی الشبهه الموضوعیه فلا اثر لمجرد احتمال التأثیر کما فی المتن بل الوجوب یتوقف علی العلم بالتأثیر أو العلمی

خود «تجویز التأثیر» شرط است، مرتبه ی این احتمال، هر چه باشد، یک درصد، بیست درصد، تا برسد به اطمینان. هر مرتبه ای که باشد، شرط حاصل است. احتمال، جنس است برای علم و ما قبل آن؛ همین که احتمال دادیم، واجب است امر به معروف کنیم، اگرچه فقط یک درصد احتمال داده باشیم.

مرحوم محقق کرکی در حاشیه ی شرائع که ظاهراً جلد یازدهم موسوعه ی محقق کرکی است، و همچنین شهید ثانی در مسالک فرموده اند: «المراد بالتجویز فی هذا المحل أن لا یکون التأثیر عنده ممتنعا، بل یکون ممکنا بحسب ما یظهر له من حاله. و هذا یقتضی الوجوب ما لم یعلم عدم التأثیر و ان ظنّ عدمه، لأنّ التجویز قائم مع الظن.»(۱) . یا به عبارت شهید اول «امکان التأثیر» کفایت می کند.

محقق کرکی در حاشیه اش بر شرائع این اشکال را به محقق حلی می کند که: اول و ذیل کلامش با هم تنافی دارد؛ اول کلامش فرموده: «أن یجوز تأثیر انکاره»، بعد فرموده: «فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لا یؤثر، لم یجب.». جواب ما به محقق کرکی در دفاع از محلل حلی این است که چون قرینه ی متصله دارد، تجویز را نباید اینطور معنا کرد.

شهیدثانی در مسالک فرموده: «لکنّ المصنّف (رحمه اللّه) و العلّامه أسقطا الوجوب بظن العدم، مع فرضهما فی أوّل کلامهما التجویز فی الوجوب. و فی الدروس جعل شرط الوجوب إمکان التأثیر و أطلق، و هو أجود.»(۲) . ایشان هم همان اشکال محقق کرکی را دارد. بعد فرموده: «و فی الدروس جعل شرط الوجوب إمکان التأثیر و أطلق، و هو أجود.».

ص: ۱۰۱

۱- (۱۰) مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، ج۳، ص۱۰۲.

۲- (۱۱) مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، ج۳، ص۱۰۲.

قول چهارم: ظن به عدم تأثیر نداشته باشد

قول چهارم: اشتراط الوجوب باحتمال تأثیره ما دام لم یکن ظنُّه بعدم التأثیر

احتمالی شرط وجوب است که مقابلش «ظن به عدم تأثیر» نباشد؛ نباید تجویز آنقدر ضعیف باشد که ظن به عدمش داشته باشیم؛ اگر پنجاه پنجاه هم بود، شرط حاصل است.

این قول را نَسَبَه الشهید الثانی فی الروضه البهیه إلی بعض الأصحاب: «و اکتفی بعض الاصحاب فی سقوطه بظن العدم و لیس بجید.»(۱) .

قول پنجم: غلبه ی ظنّ به عدم تأثیر نداشته باشد

قول پنجم: اشتراط الوجوب باحتمال التأثیر و تجویزه ما لم یکن غلبه الظن بعدم التأثیر

غلبه ی ظن به «عدم تأثیر» نداشته باشد. عبارت شرائع ظهور در همین قول داشت؛ فرمود: «فلو غلب علی ظنه أو علم أنه لایؤثر، لم یجب.». علامه در تذکره هم ظهور در همین قول دارد؛ فرموده: «الثانی: أن یجوّز تأثیر إنکاره، فلو غلب علی ظنّه أو علم أنّه لا یؤثر، لا یجب الأمر بالمعروف و لا النهی عن المنکر.»(۲) .

سؤال فرق این قول با قول چهارم؟

پاسخ: قول چهارم گفت: به شرطی که ظن بر خلاف نداشته باشی، قول پنجم می گوید: به شرطی که غلبه ی ظن بر خلاف نداشته باشی.

تفسیر ظنّ غالب

در این که «ظنّ غالب چیست؟» سه تفسیر دارد.

تفسیر اول: مطلق ظن

بعضی مثل ملااحمد تونی در حاشیه ی شرح لمعه فرموده مراد آقایان از «ظن غالب» همان «مطلق ظن» است. طبق این تفسیر، قول پنجم به قول چهارم برمی گردد. ذیل همین عبارتی که از شرح لمعه خواندم: «و اکتفی بعض الاصحاب فی سقوطه بظن العدم»، ایشان فرموده: «ممن اکتفی بذلک المحقق و العلامه و جماعه؛ فانهم صرحوا بسقوطه إذا غلب علی ظنّه عدم التأثیر، و الظاهر أن مرادهم بغلبه الظن، مطلق الظن تنبیها علی عدم سقوط وجوبه عند اشتباه الحال.». می خواهند بگویند وقتی اشتباه حال شد، وجوب ساقط نمی شود. نه این که واقعاً «غلبه ظنّ» موضوعیت داشته باشد.

۱- (۱۲) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج۲، ص۴۱۶.
۲- (۱۳) تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۹، ص۴۴۳.

این، تفسیری است که ایشان فرموده، و لا شاهد علیه.

تفسیر دوم: اطمینان

تفسیر دوم: تفسیر دوم، تفسیر صاحب جواهر است؛ ایشان فرموده: منظور از غلبه ی ظنّ «اطمینان» است. یعنی باور انسان به «علم» نمی سد، اما به جایی می رسد که احتمال خلافش موهون است؛ یعنی عقلا به آن اعتنانمی کنند.

صاحب جواهر فرموده: «و یمکن حمل عباره المصنف و نحوها علی أن المراد بغلبه الظن الطمأنینه العادیه التی لا یراعی معها الاحتمال لکونه من الأوهام فیها، لا أن المراد عدم وجوبه مع الاحتمال المعتد به عند العقلاء.»(1) . «اوهام» همان جیزی است که آدم های وسواسی یا کثیرالشک ها، به اوهام هم اعتنامی کنند، ولی عقلا اعتنانمی کنند. می گویند: فیلسوفی همیشه راه می رفته و می گفته: «احتمال می دهم آسمان به سرم بیفتد.»! نمی شود بر رد این قول برهان اقامه کرد، ولی یک احتمال نیشغولی است که عقلا به آن اعتنانمی کنند.

بنا بر این تفسیر، منظور از «احتمالی که ظن غالب بر خلافش نباشد»، احتمالی که عدم تأثیرش شرط اطمینان است.

تفسیر سوم: ظنّ غالب

تفسیر سوم این است که به قرینه ی این که ایشان «غلبه الظن» را عطف به «علم» کرده و اینچنین مظنه ای عند العرف علم است، این مقابله نشان می دهد غیر از معنای علم مقصود است؛ منظور از «غلبه الظن» همان ظن غالب است؛ که انسان هشتادنود درصد احتمال تأثیر می دهد. بیست درصد و سی درصد، احتمال تأثیر است، نه غلبه ی ظنّ.

بنابراین قول پنجم این است که شرط دوم این است که بتوانیم بگوییم: احتمالش غلبه دارد، نه این که صرفاً کسری از احتمال در آن بیشتر باشد. کافی است عرف بگوید: ظنّ غالب است. ممکن است عرف ۵۲درصد را نگوید ظن غالب.

۱- (۱۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۹.

بنابراین مرحوم حلی در شرائع، علامه در تذکره، قائل به این قول شده اند، و همچنین فیض در مفاتیح و سبزواری در کفایه الاحکام، و سایر اقطاب فقهیه، قائل به این قول شده اند.

قول ششم: تفصیل

مرتبه ی اول (انکار قلبی)، مشروط به «احتمال تأثیر» نیست. اما در سایر مراتب، مشروط است به یکی از چهار نحو گذشته. از جمله محقق سیستانی دام ظله در «منهاج الصالحین»: «فإذا لم یحتمل ذلک، و علم أن الشخص الفاعل لا یبالی بالأمر أو النهی، و لا یکترث بهما لا یجب علیه شیء علی المشهور، و لکن لا یترک الاحتیاط بإظهار الکراهه فعلًا أو قولًا و لو مع عدم احتمال الارتداع به.»(1) ، پس ایشان احتیاط واجب کرده اند، ولی بعضی فقها فتوا داده اند.

چون این مسأله، مسأله ی مهمی است و خیلی هم محل ابتلا هست، ما سعی کردیم اقوال را احصاء کنیم سپس در مقام استدلال ببینیم: حق چیست؟

شرایط امربه معروف (شرط دوم احتمال تأثیر / ادله ی قول اول / دلیل اول آیه ی «معذره إلی ربکم») ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط دوم: احتمال تأثیر / ادله ی قول اول / دلیل اول: آیه ی «معذره إلی ربکم»)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط ثانی بود؛ احتمال تأثیر یا امکان تأثیر یا تجویز تأثیر به عنوان عنوان این شرط قرارداده شد، شش قول در این شرط با قائلینش را هم گفتیم.

ادله ی قول اول

قول اول این بود که اصلاً شرط نیست و حتی اگر علم داری تأثیر ندارد، باز واجب است که امربه معروف و نهی ازمنکر کنی. و این، مسلک شیخ طوسی در تبیان است، اگرچه در «الجمل و العقود فی العبادات» این را هم شرط دانسته اند، و همچنان مرحوم کاشف الغطاء در حاشیه ی تبصره و برخی معاصرین در «فقه الصادق».

ص: ۱۰۴

۱- (۱۵) منهاج الصالحین، سیدعلی سیستانی، ج۱، ص۴۱۸.

دلیل اول: معذرتاً إلی ربکم

دلیل اول آیه ی ۱۶۴ شریفه ی سوره ی مبارکه ی اعراف است: «وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ

عَـذاباً شَدِيـداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكَمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»(۱) . خداونـد به خـاطر آزمایش آن قوم ماهیگیری در روز شـنبه را بر آنها حرام کرد، از طرف دیگر در همان روز شـنبه ماهی های زیادی در آب نمایان می شدند تا آزمایش آنها تکمیل شود. عده ای از آنهـا برای این که بـا ظـاهر این حکم مخـالفت نکرده باشـند، در روز شـنبه حوضـچه هـایی درست می کردنـد و ماهی های زیادی که می آمدند را به آن حوضـچه هدایت می کردند و فردا صـیدش می کردند. عده ای از این قوم، آنها را نهی از منکر کردنـد. عـده ای هم به این ناهیان عن المنکر اعتراض کردنـد که: «چرا این قوم را نهی ازمنکر می کنیـد؟»، گفتند: معذرتاً إلی ربکم؛ تا نزد پروردگارتان عذر داشته باشیم.

دو نکته

قبل از تقریب استدلال، دو نکته ی تمهیدیه را باید عرض کنم:

نکته ی اول: معترضین چه کسانی بودند؟

نکته ی اول، این است که «إذ قالت امَّهٌ منهم» چه کسانی هستند؟ چهار احتمال و نظریه در این باب وجود دارد:

احتمال اول: عُصات

احتمال اول این است که گوینـدگان این مطلب، عـده ای از همین عصات بوده اند که یوم السبط صـیدمی کرده اند؛ برای این که از شـرّ نهی ازمنکر اینهـا خلاص بشونـد، چنین حرفی زده انـد، یا اسـتهزاءً گفته انـد. پس به حسب این احتمال، این قوم دو دسته بوده اند: عصات، و ناهین از منکر.

بعض مفسـرین همین قول را اختیـارکرده انـد و برخی روایـات هم همین را تأییـدمی کنـد؛ از جمله: «و کانوا فی المـدینه نیفا و ثمانین ألفا، فعل هذا منهم سـبعون ألفا و أنكر عليهم الباقون، كما قصّ اللّه: وَ سْـئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَهِ الَّتِی کانَتْ حاضِرَهَ الْبَحْرِ (الآیه). و ذلک أنّ طائفه منهم وعظوهم و زجروهم، و من عذاب اللّه- تعالى- خوّفوهم، و من انتقامه و شدائد بأسه حذّروهم. فأجابوهم عن وعظهم: لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِکُهُمْ بذنوبهم هلاک الاصطلام، أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِیداً. أجابوا القائلین لهم هذا: مَعْذِرَهً إِلی رَبِّکُمْ . فلمّـا نظر العشره آلاـف و النّیف أنّ السّـبعین ألفـا لاـ یقبلون مواعظهم و لاـ یخـافون بتخویفهم إیّـاهم و تحـذیرهم لهم، اعتزلوهم إلی قریه [أخری قریبه] من قریتهم. و قالوا: نکره أن ینزل بهم عذاب و نحن فی خلالهم.».

ص: ۱۰۵

۱- (۱) اعراف/سوره۷، آیه۱۶۴.

احتمال دوم: ساکتین و مأیوسین پس از یأس

نظریه ی دوم این است که اینها جماعتی از غیرعاصین بودند؛ یعنی سه جماعت بوده اند: عصات، ناهین عن المنکر، و ساکتین. لکن ساکتین، از اول ساکت نبوده اند، ابتدا امربه معروف می کرده اند ولی بعد مأیوس شده اند. پس اینها ساکتینی بوده اند که قبلًا خودشان هم آمربه معروف بوده اند ولی مأیوس شده اند و حالا به دیگران می گویند: «چرا امربه معروف می کنید؟».

بزرگانی به این قول قائل شده اند، از جمله صاحب تفسیر کنزالدقائق.(۱) اما ما بر این نظریه ی دوم شاهد روایی ای پیدانکرده ایم.

احتمال سوم: ساکتین از ابتدا بدون احتمال تأثیر

احتمال سوم این است که سه طایفه داریم، طائفه ی ساکتین، از اول احتمال تأثیر نمی داده اند.

احتمال چهارم: ساکتین از ابتدا با احتمال تأثیر

احتمال چهارم: نه به خاطر عدم احتمال تأثیر، بلکه به خاطر عدم مبالات ساکت بوده اند، ولی به خاطر بهانه ی خودشان اعتراض کرده اند. روایات عدیده ای داریم که اینها سه طایفه بوده اند نه دو طایفه.

بعضی تفاسیر مؤید این احتمال است؛ ص۲۲۰ در تفسیر علی بن ابراهیم از امام باقر سلام الله علیه: «و فی تفسیر علیّ بن إبراهیم : حدّثنی أبی، عن الحسن بن محبوب، عن علیّ بن رئاب، عن أبی عبیده، عن أبی جعفر- علیه السّلام- قال: وجدنا فی کتاب علیّ- علیه السّلام- أنّ قوما من أهل إیله من ثمود، و أنّ الحیتان کانت سیقت إلیهم یوم السّبت لیختبر اللّه طاعتهم فی ذلک. فشرعت إلیهم یوم سبتهم فی نادیهم و قدّام أبوابهم فی أنهارهم و سواقیهم، فبادروا إلیها فأخذوا یصطادونها. فلبثوا فی ذلک ما شاء اللّه، لا ینهاهم عنها الأحبار و لا یمنعهم العلماء من صیدها. ثمّ إنّ الشّیطان أوحی إلی طائفه منهم: إنّما نهیتم عن أکلها یوم السّبت و لم تنهوا عن صیدها. فاصطادوها یوم السّبت، و أکلوها فیما سوی ذلک من الأیّام. فقالت طائفه منهم: الآن نصطادها. فعتت. و انحازت طائفه أخری منهم ذات الیمین، فقالوا: ننهاکم من عقوبه اللّه أن تتعرّضوا لخلاف أمره. و اعتزلت طائفه منهم ذات الشّمال ، فسکتت فلم تعظهم، فقالت للطّائفه الّتی وعظتهم: لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِکُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِیداً.». پس سه طائفه شدند. و این روایت هم با احتمال آخر سازگار است.

ص: ۱۰۶

۱- (۲) جماعه من أهل القریه، یعنی: صلحاءهم الّذین اجتهدوا فی موعظتهم، حتّی أیسوا من إیقاظهم.

نکته دوم: ناهین عن المنکر دو جواب دادند

این آیه می گوید: ناهین عن المنکر دو جواب می داده اند؛ جواب اول این بوده که: «معذره إلی ربکم» و جواب دوم هم این بوده که: «لعلکم تتقون»؛ شاید تقوا پیشه کنند و دست از این کار بردارند.

تقریب استدلال به آیه

تقریب استدلال، به دو نحو است:

تقریب اول: احتمال اثر نمی داده اند

تقریب اول این است که مآل کلام مجیبین در مقام جواب این است که سلّمنا حرف شما درست باشد که اثرنمی کند، ما به «معذره إلی ربکم» این کار را می کنیم؛ که نزد خدای متعال عذر داشته باشیم. عذرآوردن در پیشگاه خدای متعال، در جایی است که وظیفه ای بر عهده ی انسان باشد؛ اگر وظیفه ای نداشته باشیم، عذرخواهی معنی ندارد. پس در همان ظرف عدم اثر، تکلیف وجود داشته است. پس در ظرف عدم احتمال تأثیر، و بلکه یقین به عدم تأثیر، واجب است

ممکن است کسی بگوید: «این قوم اشتباه کرده اند، چه حجیتی برای ما دارد؟!»، جواب این است که خدای متعال که این مطلب را برای ما نقل می کند و (ردنمی کند)، نشان می دهد که جواب آنها درست است.

تقریب دوم: احتمال اثر می داده اند

تقریب دوم این است که نگفته اند: «معذره إلی ربّنا»، گفته اند: «معذره إلی ربکم». همین تبدیل «ربکم» که متناسب با مقام بود به «ربنا»، دلالت می کند بر این که شما هم در پیشگاه پروردگارتان مسئولید، فلذا می گویند: «ربکم». ناهین عن المنکر، با تبدیل «ربنا» به «ربکم» می خواهند به معترضین بگویند: علی رغم این که اثر ندارد، شما هم وظیفه دارید؛ فلذا از شما و ما سؤال می کنند. بزرگانی از اهل تفسیر، این نکته را فرموده اند. پس با این تقریب ثانی هم می شود گفت که در ظرف علم به عدم اثر هم وظیفه بر عهده ما هست.

ص: ۱۰۷

در جواب اول می گویند: ما به خاطر «معذره» می گوییم، ولو حرف شما درست باشد و احتمال تأثیر نباشد. جواب دوم این است که حرف شما درست نیست و احتمال تأثیر هست.

بررسی اشکالات وارد بر این استدلال

آیا این استدلال به تقریبه تمام است یا نه؟

اشکال اول: تکلیف امت سابقه

اشکال اول که مشترک است بین دو تقریب، این است که این آیه دلالت می کند که در امم سابقه اینطور بوده است، اما چه کار به شریعت محمد دارد صلوات الله علیه و آله؟! این، مثل آیات دیگری است که می فرماید: «بر بنی اسرائیل فلان تکلیف واجب است» ولی بر ما واجب نیست.

إن قلت: قرآن که داستان سرایی نمی کند، پس معلوم می شود وظیفه ی ما هم هست.

جواب این است که اینجا یک امر مشترکی است که به آن لحاظ است که این داستان را قرآن برای ما نقل می کند، نه این که نقل این داستان نشان بدهد به همه ی خصوصیاتش ما هم با آن قوم مشترکیم. مثلاً ممکن است نقل این داستان، برای پندآموزی در این حوزه ی اطاعت و عصیان است، نه برای آموزش «ما یُعصی به».

پاسخ: استصحاب

کسی می تواند از این اشکال اینطور جواب بدهد که وقتی در شرائع سابقه اثبات شد، ما همان را استصحاب می کنیم. و یکی از ادله ی عشره بر وجوب امربه معروف همین بود که به واسطه ی آیات قرآن استفاده می کردیم که تکلیف امم سابقه بوده آنگاه استصحاباً در حق خودمان هم اثبات کنیم.

این استصحاب، اشکالات عدیده ای داشت که تکرارنمی کنیم.

اشکال دوم: از چه بابی واجب بوده؟

ممکن است «معذره» نه در اثر این باشد که امربه معروف وظیفه شان بوده؛ چون مواردی داریم که گفتن و وعظ کردن و اشکال کردن واجب است ولو می دانی تأثیر ندارد، ولی نه از باب امربه معروف.

مثل مواردی که می دانیم اگر نگوییم، به اندراس شریعت و هدم منجرمی شود. مثلاً سابقاً علما می فرمودند: شما که ماشین سوارمی شوید به مسافرت بروید، از موسیقی های حرامی که راننده ها گوش می دهند نهی کنید اگرچه اثر نداشته باشد؛ چون اگر نگویید، این حکم خدا منسیّ می شود.

مرحوم آقای شاه آبادی برای نماز به مسجدی در خیابان لاله زار می رفتند و آن مسیر را هم پیاده به مسجد می رفتن، به این منظور که یک عمامه به سری را ببینند متذکربشوند.

یا مثل مواردی که می دانیم اگر نگوییم، بدعتی گذاشته می شود؛ اینجا هم باید گفت ولو اثر نکند، برای این که بدعت جانیفتد.

پس مواردی داریم که اظهار لازم است ولو اثرنکند. امربه معروف، باب دیگری است که ممکن است که ممکن است مشروط به احتمال اثر باشد. و معلوم نیست که در این آیه، آیا منشأ وجوب گفتنِ آن امت، امربه معروف بوده است؟ یا منشأش امتثال اوامر اُخر بوده که مثلاً حکم خدا منسیّ نشود یا بدعتی در دین گذاشته نشود؟ این هم جوابی است که بعضی علما گفته اند، از جمله در «تفسیر نمونه».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول / آیات) ۹۵/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول اول / آیات)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در استدلال به آیه ی مبارکه ی ۱۶۴ سوره ی مبارکه ی اعراف بود: «وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَديداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»(۱) . گفتیم: دو تقریب برای استدلال به این آیه هست؛ در تقریب اول از «معذرةً» استفاده کردیم، حاصل بیان استدلال این بود که معترضین می گفتند: شما که عقیده تان این است که آنها عذاب می شوند، پس چرا نهی ازمنکر می کنید؟!

۱- (۱) اعراف/سوره۷، آیه۱۶۴.

گفتیم که ناهین عن المنکر دو جواب دادند، جواب اول شان این بود که: «فرضاً حرف شما درست باشد و اثر نداشته باشد، ولی ما «معذرةً» انجام می دهیم؛ تا عذر داشته باشیم.»؛ پس معلوم می شود تکلیفی هست، وگرنه معذرت خواهی معنی ندارد. پس عند عدم التأثیر و حتی علم به عدم تأثیر، چنین تکلیفی هست. و چون این مطلب را خدای متعال نقل می کند (و رد نمی کند)، تقریر خدای متعال به حساب می آید.

مناقشه ی اول این بود که این تکلیف، مال امم سابقه است و به ما ربطی ندارد. استصحاب شرائع سابقه هم اشکالاتی دارد که تفصیلاً گذشت.

اشکال دوم این بود که ممکن است در شریعت آنها اینچنین بوده است که وقتی علم هم دارند، باید تذکربدهند و وظیفه ای دارند، اما معلوم نیست که آن وظیفه امربه معروف باشد، شاید از باب عدم اندراس دین یا رفع بدعت باشد.

در این که «معترضین چه کسانی بوده اند؟»، احتمال پنجمی هم بعضی مفسرین (فکرکنم آلوسی) گفته اند که ممکن است بعضی از آمرین بالمعروف بوده اند؛ که در عین این که فعالیت می کرده اند، می گفتند: «این کاری که ما می کنیم، چه فایده ای دارد؟!»(۱) ، پس احتمالات پنج تا می شود.

این اشکال دومی که کردیم، با بعض روایات وارده که می گفتند: مکلف به امربه معروف هستند، سازگار نیست. ولی جواب این است که آن روایات، از نظر سند مشکل دارد. در تفسیر «کنزالدقائق» روایاتش جمع شده و هست. پس چون آن روایات از نظر سند تمام نیست، پس این جواب دوم را ردنمی کند.

اشکال سوم: وظیفه ی واقعی یا ظاهری؟

اشکال سوم این است که درست است که «معذرةً» در جایی معنا پیدامی کند که تکلیفی باشد، اما این که ناهین عن المنکر در این آیه تکلیفی بر گردن خود احساس می کرده اند، اعم است از این که آن وظیفه، آیا وظیفه ی واقعی بوده؟ یا این که حکم واقعی را نمی دانسته اند چیست؟

۱- (۲) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، الالوسی، شهاب الدین، ج۵، ص۸۵.

ممکن است برای آنها شبهه ی حکمیه بوده و در شریعت آنها در شبهات حکمیه ی وجوبیه برائت جاری نمی کرده اند؛ کما این که در شریعت ما هم اخباری ها همینطورند. اگر از این باب باشد، به درد ما نمی خورد؛ چون در شریعت ما، در شبهات وجوبیه هم برائت جاری می کنیم.

و ممکن است برای آنها شبهه ی قبل الفحص بوده؛ چون گفته شده که این داستان در زمان حضرت داود علیه السلام بوده و ایشان در آن منطقه حضور نداشته اند. ممکن است آن مردم بگویند: «ما الآن حکم خدا را نمی دانیم، و راهی هم برای سؤال از حضرت داود نداریم. ولی بعداً که به ایشان دسترسی پیداکردیم، می پرسیم.»، پس حتی اگر هم در شبهات وجوبیه برائت جاری می کرده اند، اما چون قبل الفحص بوده، برائت جاری نمی کرده اند.

بررسی اشکالات وارد بر تقریب دوم

تقریب دوم این بود که از «ربکم» استفاده کرده اند؛ بزرگانی مثل علامه طباطبائی فرموده اند: از تبدیل «ربنا» به ربکم می فهمیم که می خواسته اند به آنها بفهمانند: همین شمایی هم که می گویید: «فایده ای ندارد» مسئولید.(1) پس این آیه دلالت می کند بر این که کسی که عالم به عدم تأثیر است هم باید نهی از منکر کند.

اشکالات تقریب اول

آن اشکالاتی که بر تقریب اول گفتیم، اینجا هم می آید.

استظهار از «ربکم»

این که ناهین عن المنکر به جای «ربنا» از عبارت «ربکم» استفاده کرده اند، احتمال خوبی است، اما آیا در حد دلالت است؟ یا اضافه به مخاطب شده برای تحریک عواطف؟ شاید این لطیفه در نظر باشد که برای «تحریک عواطف» است. این احتمال که «شما هم مسئولید» و مرحوم علامه طباطبائی فرمودند، درست است که قوی تر است، اما آنقدر قوی نیست که دلالتی درست بشود که بتوان طبق آن فتواداد.

۱- (۳) المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص۲۹۵.

دلیل دوم: دو آیه ی بعدی

دلیل دوم بر عدم اشتراط این شرط، دو آیه ی بعدی (اعراف:۱۶۵و۱۶۶) است: «فَلَمَّا نَسُوا ما ذُکِّرُوا بِهِ أَنْجَیْنَا الَّذینَ یَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذینَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئیسٍ بِما کانُوا یَفْسُقُون، فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَةً خاسِئین». منظور از «نسوا» این است که: «عَمِلوا عمل من نسی». و الا اگر فراموش کرده بودند، معذور بودند. «عذاب بئیس» یعنی «عذاب شدید»، «عتوا» یعنی «تکبروا» یعنی روی گرداندن و متنبّه نشدند. وقتی تکلیف اول فایده نداشت، نهی ازمنکر هم فایده نداشت، عذاب شدید هم فایده نداشت، درنهایت بوزینه شدند.

تقریب استدلال

تقریب استدلال به این دو آیه ی مبارکه هم به دو نحوه است؛ تقریب اول، استدلال به آیه است بلا مؤونه الروایات. و تقریب دوم، استدلال به آیتین است به کمک روایات وارده ذیل این آیات.

تقریب اول: بدون کمک گرفتن از روایات

تقریب اول را علامه طباطبائی و بعضی شاگردان ایشان و بعضی بزرگان دیگر از خود آیه استظهارکرده اند:

مقدمه ی اول این است که خدای متعال در این آیات می خواهد حال این جمعیت را کلاً برای ما بیان کند.

مقدمه ی دوم این است که این آیه در مقام بیان سرانجام آنهاست، و فقط ناهین عن المنکر را نجات داده، پس معلوم می شود بقیه شان هلاک شده اند و همه (از جمله ساکتین و معترضین به ناهین عن المنکر) جزء «اخذنا الذین ظلموا» هستند. پس ساکتین هم هلاک شده اند.

مقدمه ی سوم: ساکتین کسانی بودند که معتقد بودند که اثر ندارد.

نتیجه: وقتی این سه آیه را کنار هم بگذاریم، دلالت می کند که خدای متعال، این ساکتینی که معتقد به «عدم اثر» بودند را هلاک کرد. و هلاک نمی شود قومی مگر به خاطر معصیت، پس آنها که علم به عدم اثر داشته اند و نهی ازمنکر نکرده اند هم معصیت کرده اند، پس نهی ازمنکر حتی در فرض علم به عدم تأثیر هم واجب است.(۱)

۱- (۴) المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص۲۹۵.

اشکالات

اشکالات آیه ی قبل

مما ذکرنا در اشکالات آیه ی قبل، اینجا هم اثبات می شود که شاید تکلیف آنها بوده ولی تکلیف ما نباشد. شاید این تکلیف، تکلیف واقعی آنها نبوده و شبهه ی حکمیه داشته اند و برائت جاری نکرده اند؛ یا به این دلیل که تکلیف آن قوم در شبهات حکمیه احتیاط بوده، و یا چون قبل الفحص بوده تکلیف شان احتیاط بوده است.

ممکن است ساکتینی در این قوم نبوده اند

مضافاً بر این که این بیان، توقف دارد بر این که: «این معترضین، همان ساکتینی باشند که صیاد نبوده اند.»، اما اگر همان صیادها که عصات بوده اند به ناهین عن المنکر اعتراض کرده باشند، این استدلال تمام نیست؛ چون در این صورت، ساکتینی که عذاب بشوند نداریم تا بتوانیم نتیجه بگیریم که: «پس حتی اگر احتمال اثر ندهیم، باز هم نهی ازمنکر بر ما واجب است، وگرنه مثل ساکتینِ در این آیه مستحق عذاب می شویم.».

آلوسی از شیخ الاسلام نقل می کند که گفته: «اگر این مقصود باشد، باید «لعلکم» می فرمود.». اما یک توجیهاتی هست؛ از جمله این که به اعتبار «قوم» به آنها ضمیر «هم» برگردانده، ولی انصاف این است که این جواب خلاف ظاهر است.(۱)

همچنین اگر به قول مفسرین، این اعتراض، «تقاوُلٌ بینهم» بوده و خودشان به خودشان گفته اند، باز هم استدلال تمام نیست؛ چون در این صورت هم ثابت نمی شود که ساکتینی وجود داشته و عذاب شده اند تا اثبات بشود که: «مقابل منکر، نباید کسی ساکت بماند ولو احتمال اثر ندهد.». ولکن این قول هم خلاف ظاهر است، خصوصاً بعد از این که روایات عدیده ای داریم بر این که سه گروه بوده اند.

۱- (۵) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، الالوسی، شهاب الدین، ج۵، ص۸۶.

ممکن است کسی مناقشه کند که: این، یک احتمالی در آیه است، ظهور نیست، فلذا حتی مفسرین سلف در این مسأله سه قول دارنـد؛ مثلاًـ ابن عبـاس و امثـال ایشـان هم در این مسـأله خیلی تشویش خـاطر داشـته انـد که: سه گروه بوده انـد یـا دو گروه؟ ساکتین عذاب شدند یا نه؟ نقل شده که بعضاً گریه هم کرده اند در معنای آیه، یک بار کسی معنایی از این آیه کرد، خُلّتی به او داد. ممکن است این آیه فقط خواسته باشد پنـدی بدهـد که بالاخره عصات به گرفتاری ها و عذاب هایی دچار می شوند، مواظب باشـید شـما هم مبتلانشویـد. بنابراین این که ما به طور جزم از این آیه اسـتظهارکنیم که خدای متعال حال این گروه را دارد بیـان می کنـد و همه به عـذاب دنیـوی و اخروی گرفتارشدنـد، یـک ظهـور قوی ای نیست که فقه را بتوانیم بر اسـاس آن بناکنیم. این احتمالاتی که در خیلی تفاسیر گفته شده، در حد ظهور نیست.

تقریب دوم: با کمک گرفتن از روایات

تقریب دوم این است که بـا مؤونه ی روایات متعـدده ی ذیل آیه که می فرمایـد: یک گروه را نجات داد و دو گروه را عـذاب کرد، اثبـات بشود که سـاکتینی بوده انـد، و نتیجه بگیریم که پس اگر کسـی مقابـل منکر سـاکت بمانـد ولو احتمال اثر ندهـد، معصیت کرده است.

از جمله ی این روایـات، روایتی است که در روضه ی کـافی است: «سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ قَالَ كَانُوا ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ صِنْفٌ ائْتَمَرُوا وَ أَمَرُوا فَنَجَوْا وَ صِنْفٌ ائْتَمَرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَمُسِخُوا ذَرّاً وَ صِنْفٌ لَمْ يَأْتَمِرُوا وَ لَمْ يَأْمُرُوا فَهَلَكُوا.»(۱) . این روایت، چون در کافی است، طبق مبنای ما حجت است.

۱- (۶) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۱۵۸، ط اسلامیه.

در تفسیر کنزالـدقائق: «قـال: افـترق القوم ثلاث فرق: فرقه نهت و اعتزلت، و فرقه أقـامت و لم تقـارف الـذّنوب، و فرقه قـارفت الـذّنوب. فلم تنـج من العـذاب إلّا من نهی . قال جعفر: قلت لأبی جعفر: ما صـنع بالّـذین أقاموا و لم یقارفوا الذّنوب؟ قال: بلغنی أنّهم صاروا ذرّا.»(۱) (۲) .

پس اگر از آیـه هـم نفهمیم، از این روایـات می ففهمیم که سـاکتین عـذاب شدنـد، این را ضم می کنیم به همـان که سـاکتین معتقد بودند اثر ندارد. نتیجه این می شود که بر آنها هم نهی ازمنکر واجب بوده اگرچه احتمال اثر نمی داده اند، پس بر ما هم کذلک.

اشکالات

آن اشـکالاتی که گفتیم (که شایـد تکلیف آنها بوده ولی تکلیف ما نباشد، و شاید تکلیف ظاهری آنها بوده)، اینجا هم هست. مضافاً بر این که اشکالات دیگری هم ممکن است وارد بشود.

نتیجه: استدلال به آیات تمام نیست

پس استدلال به آیات مبارکات برای اثبات قول اول (که احتمال اثر شرط نیست) تمام نیست.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول اول عدم اشتراط / دلیل سوم تمسک به اطلاقات) ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول اول: عدم اشتراط / دلیل سوم: تمسک به اطلاقات)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط دوم (احتمال تأثیر) بحث در ادله ی قول اول بود؛ عدم اشتراط به «احتمال تأثیر»؛ حتی اگر شخص عالم باشد که امربه معروفش اثری ندارد، بر او واجب است. برای اثبات این قول، به دو یا سه آیه ی کریمه استدلال شد، و همه ی آن استدلال ها مناقشه شد.

ص: ۱۱۵

۱- (۷) تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۵؛ ص۲۲۲.
۲- (۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۳۱۹، ط اسلامیه.

دلیل سوم: تمسک به اطلاقات

دلیـل سوم، اطلاقات ادله ی امربه معروف است؛ فرموده انـد: «مروا بالمعروف»، و با این که مولا در مقام بیان بوده این اطلاقات

را مقیـدنکرده است به این که اگر مؤثر است» یـا «اگر احتمـال تـأثیر می دهی»؛ پس چه احتمـال اثر بـدهی و چه نـدهی، امربه معروف واجب است. خصوصاً که به این دو آیه ی مبارکه هم تأیید می شود.

مناقشات

از این دلیل، به وجوهی جواب داده اند:

وجه اول: مقید روایی

این اطلاقات، مقیّد روایی دارد که بعداً خواهدآمد.

از این جواب، در فقه الصـادق جواب داده شـده که کـل این روایـات مقیّده ضـعیف هسـتند، بنـابراین مقیّدی که حجت باشـد، نـداریم تـا بتوانیم از این اطلاقـات رفع یـد کنیم. این که «آیا این اشـکال تمام است یا نه؟» را ذیل همان قول دوم بایـد بررسـی کنیم.

وجه دوم: مقید لبّی

جواب دوم این است که در غیر واحـدی از کلمات اصـحاب فرموده شده که اینجا مقیّد لبّی داریم؛ و آن، لزوم لغویت است. و حتی ممکن است بگوییم: مقیـد هم نیست، بلکه مـانع انعقاد اطلاق است؛ چون «لزوم لغویت» یک قرینه ی عقلی است که نمی گـذارد از اول اطلاقی منعقـد بشود نه این که اطلاقی منعقـد بشود سـپس به سـبب این قرینه مقیـدمی شود. امربه معروف، برای اقامه ی فرائض است، وقتی می دانیم اثرش بارنمی شود، چرا شارع واجبش کنـد؟! پس چون این اطلاقات موجب لغویت جعل است و لغو و قبیح لایصدر من الشارع، پس این اطلاقات اصلاً منعقدنمی شود.

از این جواب هم دو گونه می شود جواب داد:

جواب نقضی: اوامر شارع به عصات

جواب اول، جواب نقضـی است؛ که این حرف (که شـارع امرکنـد به مـا که حتـی اگر احتمـال اثر هم نمی دهیم امربه معروف کنیم)، منقوض است به خود اوامر شرعیه و نواهی شرعیه؛ اوامر شرعیه، درباره ی عصات هم هست یا نه؟ اگر شامل نشود، پس عاصی نیستند. اگر شامل می شود، چه اثری بر آن بارمی شود؟! خصوصاً بنا بر این که کفّار هم مکلّف به فروع هستند.(۱)

۱- (۱) در قرآن می فرماید به کفار گفته می شود: «ما سَلَکَکم فی سقر؟ قالوا: لم نکن من المصلین»؛ پس کفار هم مکلف به نماز هستند.

هر جوابی که شما آنجا می دهید، ما هم اینجا می دهیم. اینجا هم اگر شارع به ما امرکند که امری کنیم که اثری بر آن مترتّب نیست، این امر شارع لغو است؛ چون فلسفه و حکمتی ندارد.

جواب حلی: فلسفه ی وجوب امربه معروف

جواب حلی این است که مگر فلسفه ی امربه معروف فقط اثرپذیری عصات است؟!

شاید برای اتمام حجت است؛ که در قیامت خداوند به آنها بفرماید: «نه تنها خودم به شما گفتم، بلکه به مردم هم دستوردادم هر وقت دیدند شما فاعل منکرید، اتماماً للحجه به شما بگویند.

و ممکن است برای احتیاط باشد؛ شارع دیده خیلی از جاهایی که ما فکرمی کنیم اثر ندارد اثر دارد، لذا چون خیلی از جاها اثر دارد ولی ما فکرمی کنیم اثر ندارد، مطلقاً گفته: «امرکنید ولو احتمال اثر ندهید» احتیاطاً. شبیه فرمایش شیخ اعظم است که: چرا عند افتتاح باب علم اماره حجت است؟ شیخ فرموده: چون بسیاری از علم ها ممکن است جهل مرکب باشد و می بیند که اگر به اماره عمل کنیم، بیشتر مصیب به واقع هستیم نسبت به این که بخواهیم به علم هایمان عمل کنیم. اینجا هم شارع گفته: همه جا بگو.

شاید هم برای تربیت متدیّنین باشد.

و ممکن است مصالح دیگری باشد که لایصل إلیه عقولنا. پس این که بگوییم: «لغو است»، در صورتی درست است که تمام العلت همین باشد که مأمور متأثر بشود.

وجه سوم: عدم قدرت

جواب سوم این است که در ظرفی که علم به عدم تأثیر داریم، قدرت بر امر و نهی نداریم. توضیح مطلب این است که «مروا بالمعروف» ظاهرش امر و نهی واقعی است، نه صوری؛ امر واقعی به فعلی، یعنی بعث مأمور، به داعی جعل «داعی به آن فعل» در آن مأمور؛ من بعث کنم دیگری را به این انگیزه که در نفس مبعوث، داعی جعل کنم به سوی مبعوث إلیه. نهی هم یعنی جعل داعی انزجاز از منهی عنه در نفس منهی. پس «مروا بالمعروف» یعنی تارک معروف را بعث کنید، و به این داعی بعث کنید که در او ایجاد انگیزه کنید نسبت به انجام آن معروف. هر جا اینطور نشد، امر نیست، صورت امر است.

ص: ۱۱۷

اگر انسان یقین دارد، داعی در مأمور ایجادنخواهدشد، در نفس آمر آیا این داعی منقدح می شود که او را امرکند به داعی جعل داعی در نفسش؟! مثل این است که کسی دیوار را فشار بدهد و بگوید: «می خواهم ببرمش تهِ مسجد اعظم»، چیزی که می دانیم نمی شود، داعی و انگیزه ی واقعی بر آن پیدانمی شود. پس وقتی علم داریم که «این شخص، لایئتمر بأمرنا»، پس نمی توانیم به او امر واقعی کنیم به انجام آن معروف. وقتی قدرت بر «امربه معروف» نداریم، ادله نمی تواند به ما بگوید: «امر کن». پس اطلاقات ادله که امر واقعی است، در موارد علم به عدم تأثیر، چون قابل امتثال نیست، شامل ما نمی شود؛ چون قدرت شرط تکلیف است.

اگر از دلیل عقلی بر «اشتراط تکلیف به قدرت» هم خوش تان نمی آید، ادله ی شرعی اشتراط قدرت مثل «لایکلف الله نفسا الا وسعها» یا مثل «لایکلف الله الا ما آتاها» و بقیه ی دلایل شرعی قدرت، این اطلاقات را تقییدمی کند. پس یا به دلیل عقلی «شرط قدرت» یا به دلیل سمعی، اینجا مکلف نیستیم.

مرحوم آیت الله احمد مطهری، شرحی دارد بر تحریرالوسیله ی امام، در این شرح شان بیانی دارد که توضیح و تبیینش شاید همین باشد که عرض کردیم.

جواب: مبنای ما در تعریف امرواقعی

اگر گفتیم: «امر، یعنی امر به داعی جعل داعی در مأمور.»، این استدلال تمام است، مگر کسی در این مبنا مناقشه کند. اما اگر مبنا را اینطور تبیین کردیم که: امر یعنی «تحریک و بعث در جایی که اگر مانعی نبود، مأمور بتواند امتثال کند.»، در این صورت این استدلال تمام نیست.

وجه چهارم: استعمال لفظ در اکثر از معنا

جواب چهارم این است که علی ضوء ما تقدم در تعریف امرواقعی در وجه سوم، در «مروا بالمعروف» اگر هر دو امرواقعی و صوری مقصود باشد(۱) ، این، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معناست؛ چون «استعمال لفظ در اکثر از معنا»، یعنی لفظ را، یا در دو معنا در عرض هم استعمال کنید، یا در جامعی استعمال کنید و دو فرد مختلف را اراده کنید. علی أیّ حال، اگر نگوییم: «استحاله دارد»، خلاف ظاهر ادله است. پس نمی توانیم هر دو را بفهمیم.

۱- (۲) به این نحو که هر جا می شود امرواقعی کنیم، امر واقعی مقصود ادله «مروا بالمعروف» باشد، و هر جا نمی شود، امرصوری مراد باشد.

جواب: مبنا در تعریف امرواقعی

این بیان هم بیان تمام است اگر بیان قبلی تمام بشود.

وجه پنجم: قرینه ی ارتکاز متشرعه در عصر صدور

جواب پنجم حرفی است که سابقاً هم بارها گفته ایم؛ شهیدصدر و محقق همدانی حاج آقا رضا در فقه شان گفته اند: اگر در یک اطلاقی شواهدی ولو ظنّی داشته باشیم بر این که عندالصدور یک قرینه ی حافّه ای در کنارش بوده که نمی گذاشته اطلاق منعقدبشود، در این موارد اطلاق منعقدنمی شود و اصالت عدم قرینه در اینجا جاری نمی شود.

در «مروا بالمعروف» احتمال می دهیم در زمان صدور آن، ارتکاز متشرعه به این نحو میفهمیده که این امر شارع، در جایی است که تأثیر داشته باشد. و این احتمال هم یک احتمال صرف و مجردی نیست، بلکه یک احتمال متوفّری است؛ چرا که اکثر علما این را شرط دانسته اند؛ تا آنجا که بعضی شان گفته: «لایحتاج إلی الدلیل». لذا این احتمال در ذهن ایجادمی شود که: آن موقع شاید واضح بوده که وقتی ائمه می فرموده اند، مخاطب می فهمیده است که مشروط به این شرط است.

اگر ائمه سلام الله علیهم را هم نگاه کنیم، همین سیره را داشته اند؛ نقل شده که امام صادق ردمی شدند، دیدند یک آفریقایی دارد کاری می کند، حضرت همانطور که سوار بودند، به او گفتند: «اتّق الله»، طرف عصبانی شد و گفت: «هر کس از اینجا ردمی شود، به من اعتراض می کند!»، حضرت هم سری تکان دادند و رد شدند، در صورتی که در ادله ی امربه معروف داریم که اگر دوباره بگویی اثر دارد، باید دوباره بگویی. وجود این ملامح، بعض روایات، و تقریباً اتفاق علما، وجود این شواهد و قرائن، در ذهن این اعتقاد را ایجادمی کند که لعل واقعاً همچنین ارتکازی آن موقع وجود داشته است.

ص: ۱۱۹

نتیجه: تمام نبودن دلیل سوم در تمسک به اطلاقات

پس نمی توانیم بگوییم: ادله ی «مروا بالمعروف» اطلاق دارد و علم به عدم تأثیر را هم دربرمی گیرد. پس استدلال به اطلاقات هم مشکل است؛ و باید بگوییم: مقتضی برای اطلاقات مشکل است، نه این که مقید داریم. وقتی مقتضی اطلاق تمام نبود، در فرض علم به عدم تأثیر، شک در وجوب تکلیف داریم به نحو شبهه ی حکمیه، برائت جاری می شود.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم شرطیت خود «تأثیر» / روایت مسعده و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: شرطیت خود «تأثیر» / روایت مسعده و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی قول اول پایان یافت و نتیجه این شد که قول به «عدم اشتراط» و این که «حتی در صورت علم به عدم تأثیر هم امربه معروف واجب باشد» لایمکن المصیر إلیه؛ چون دلیل نداریم.

ادله ی قول ثانی

مرور قول دوم

قول ثانی این است که وجوب امربه معروف، مشروط است به تأثیر واقعی به نحو شرط متأخر؛ در جایی امر واجب است که امر ما تأثیرمی گذارد در مأمور. قهراً برای آن که احرازکنیم: «الآن بر ما واجب است یا نه؟»، باید احرازکنیم که: «این شرط وجود دارد یا ندارد؟»؛ مادامی که احرازنکرده ایم، برائت داریم؛ کما این که در زوال یا هلال شک داریم، یا نمی دانیم: «زید به ما سلام کرد یا نه؟»؛ اینجا هم شرط وجوب امربه معروف این است که امر ما مؤثر در او باشد، پس اگر شک در مؤثریت داریم، برائت جاری می کنیم. پس خود «تأثیر» شرط است، و احراز این شرط، به علم یا علمی (طرق تعبدیه) است به این که بیّنه ای مثلاً قائم بشود.

ص: ۱۲۰

برای این مدعا، به عده ای از روایات تمسک شده است.

روایت اول: مسعده

روایت و تقریب استدلال

در تهذیب و در کافی نقل شده. من از جامع الاحادیث می خوانم.

کافی: «وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ(۱) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَی الْأُمَّهِ جَمِیعاً فَقَالَ لَا فَقِیلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَی الْقَوِیِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْکَرِ لَا عَلَی الضَّعِیفِ الَّذِی لَا یَهْتَدِی سَبِیلًا إِلَی أَیٍّ مِنْ أَیٍّ یَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَی الْبَاطِلِ.»(۲) .

کلمه ی «مُطاع» دلالت می کند بر این که «مُطاعیت» شرط است، و مطاعیت در جایی است که کلامش تأثیر داشته باشد.

بعد حضرت استدلال به آیات می فرمایند: «وَ الدَّلِیلُ عَلَی ذَلِکَ کِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّهٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَیْرُ عَامٍّ کَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ مِنْ قَوْمِ مُوسی أُمَّهٌ یَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ وَ لَمْ یَقُلْ عَلَی أُمَّهِ مُوسَی وَ لَا عَلَی کُلِّ قَوْمِهِ وَ هُمْ یَوْمَئِذٍ أُمَمٌ مُخْتَلِفَهٌ وَ الْأُمَّهُ وَاحِدَهٌ فَصَاعِداً کَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ إِبْراهِیمَ کانَ أُمَّهً قانِتاً لِلَّهِ یَقُولُ مُطِیعاً لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَیْسَ عَلَی مَنْ یَعْلَمُ ذَلِکَ فِی هَذِهِ الْهُدْنَهِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا کَانَ لَا قُوَّهَ لَهُ وَ لَا عُذْرَ.»(۳) .

این فراز از روایت می فرماید: کسی که عالم است ولی قدرت و عُدّه و طاعتی ندارد که کسی از او اطاعت کند، بر او واجب نیست. پس این فراز هم دلالت می کند که طاعت دیگران شرط است برای وجوب.

ص: ۱۲۱

۱- (۱) عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ.

۲- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۹، ط اسلامیه.

۳- (۳) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۶۰، ط اسلامیه.

ادامه ی این حدیث در کافی: «قَالَ مَسْعَدَهُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِی جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»(۱) .

به شرطی که «امام جائر بپذیرد» امربه معروفش واجب است. این قسمت، دلالتش اوضح از دو قسمت قبل است: امام جائر از او می پذیرد.

سؤال: آیا این قسمت اخیر، یک روایت دیگری است و مرحوم کلینی دنبال هم آورده؟ یا یک روایت بوده ولی کتب دیگر تقطیعش کرده اند؟

پاسخ: ظاهرش این است که این، جمع بین روایات است.

پس روایت مسعدهبن صدقه، به سه قسمتش دلالت بر اشتراط «نفس القبول» می کند؛ نه علم به آن یا احتمال آن، بلکه خود «قبول کردن و پذیرفتن» شرط است. پس به قول «مبانی منهاج الصالحین» اگر سند درست بود، می گفتیم: خود «تأثیر» شرط است، و درنتیجه مظنّه ی تأثیر کافی نبود.(۲)

مناقشات

اشکال اول: سند

ما از این مقطع اخیر شروع می کنیم. یک اشکالی که الآن هم اشاره کردیم و عده ای از اعاظم این اشکال را دارند، این است که سند این روایت ضعیف است و مسعده، یا عامّی است یا بَتَریّ است؛ یعنی ولایت امیرالمؤمنین را قبول کرده ولی می گوید: حضرت خودش قبول کرده که آنها مقدم بر او باشند و آنها غاصب نیستند.

جواب: تقویت سند

ما راجع به مسعدهبن صدقه مفصلاً بحث کردیم، و این خودش یک رساله است. خلاصه ی مطلب این بود که ما وثاقت ایشان را به خاطر تفسیر علی بن ابراهیم پذیرفتیم. ولکن الذی یسهِّل، همین است که در کافی است و ما قبلاً گفته ایم: وجود روایت در کافی، حجت است اگرچه سند تمام نباشد.

ص: ۱۲۲

۱- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

۲- (۵) مبانی منهاج الصالحین، سید تقی طباطبائی قمی، ج۷، ص۱۴۷.

اشکال دوم: خلاف اجماع

حتی اگر سندش را تتمیم کنیم و اشکال صدوری را از ناحیه ی ضعف سند جواب بدهیم، باز صدورش محل اشکال است؛ چون مضمونش خلاف اجماع است؛ مفتی به این نیست که باید علم داشته باشی، بلکه مفتی به این است که مظنه و بلکه حتی شک هم کافی است در وجوب امربه معروف. کسی نگفته: «قبول واقعی شرط است»، پس چون مضمونش معرضٌ عنه فقهاست، پس این روایت حجت نیست.

جواب: این مسأله اجماعی نیست

از این اشکال می توانیم جواب بدهیم به این که اولاً این مسأله اجماعی نیست و لذا صاحب جواهر فرموده: «بلا خلافٍ اَجِده، بل عن المنتهی الاجماع»(۱) . اجماعی که صاحب جواهر نقل کرده، از متأخر المتأخرین است. معلوم می شود که در متقدمین ما چنین اجماعی نبوده است. پس این اجماع، یک اجماعی است که مسلّم نیست. از کجا می فهمیم مسلم نیست؟ از همین کلمات صاحب جواهر که فرموده: «لااجده»، یا از عدم ادعای اجماع توسط متقدمین.

اما ممکن است گفته شود که اگر خلاف اجماع نیست، لااقل خلاف مشهور است. ممکن است مشهور همین را فهمیده باشند ولی به قرائن دیگر از این ظاهر اعراض کرده باشند. اعراض مشهور، به خصوص قمیین، مضر به حجیت است در صورتی که ثابت بشود از این ظاهری که ما میفهمیم اعراض کرده اند، اما اگر جمعاً بین روایات اینطور معنی کرده اند، چنین اعراضی مضرّ نیست. بنابراین اگر دیدیم جمعی که ارائه کرده اند، برای ما قانع کننده نیست، می توانیم به همین ظاهر اخذکنیم.

اشکال سوم

در جمله ی «و هو ذلک یقبل منه» استظهارمی شود که ضمیر «هو» در «منه» برمی گردد به «آمر» نه به «جائر»، و «یقبل» را هم باید مجهول بخوانیم؛ آمر، کسی است که حرف از او پذیرفته می شود. این جمله ی «و هو یقبل منه» در مواردی است که در معرض قبولی است؛ مثلاً می گویند: «مردم از فلان مرجع حرف شنوی دارند». این، نه به این معناست که در تک تک موارد حرفش را قبول می کنند؛ پس آنچه شرط است، این است که آمر چنین مکانتی داشته باشد که «یقبل منه» ولو در این مورد خاص از او نپذیرند. همین که خودش احتمال بدهد، کافی است. بعضی اجلاء اینطور معنی کرده اند. که ضمیر «هو» در «منه» را به «آمر» برگردانده اند و «یقبل» را هم مجهول خوانده اند و در مواردی که علم به تأثیر نیست، منافاتی با این شرط (که آدمی باشد که «یقبل منه») ندارد.

۱- (۶) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

اشکال: یعنی آیا کسی که چنین ویژگی ای دارد که «یقبل منه» حتی در آن جایی هم که احتمال تأثیر نمی دهد واجب است امربه معروف کند؟!

پاسخ: این اجلاء متعرض این مورد نشده اند که علم به عدم تأثیر داشته باشد.

پاسخ اول: خلاف ظاهر است

عبارت را بخوانم: «هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ.». سیاق اقتضامی کند که: ضمیر در «یأمره» برگردد به امام جائر و فاعلش آمر باشد، «بعد معرفته» هم مرجعش همان ضمیر «یأمره» یعنی جائر است، و «هو مع ذلک» هم مرجعش همان مرجع قبلی ها یعنی جائر است. بنابراین این که سیاق را به هم بزنیم و بگوییم: «این ضمیرها به جائر برنمی گردد» خلاف ظاهر است.

پاسخ دوم: خلاف اجماع و ضرورت فقه

ثانیاً این که امربه معروف بر آدم هایی واجب باشد که «یقبل منه»، شاید خلاف اجماع و خلاف ضرورت فقه باشد که امربه معروف فقط بر آدم های صاحب نفوذ واجب است. شاید بزرگانی که در آخر استدلال شان «فتأمل» نوشته اند، شاید منظورشان اشاره به همین اشکال باشد. حمل ادله ی کثیره ی «امربه معروف» بر این که مخاطبش فقط همین آدم ها باشند که «یقبل منهم» هستند، خلاف ظاهر تمام آن ادله است.

اشکال چهارم: خصوصیت مورد امام جائر

اشکال چهارم این است که این که فرموده است: «مع ذلک یَقبل منه»، حتی اگر هم ظهور داشته باشد در مدعای مستدل مبنی بر این که «فقط بر آدم های صاحب نفوذ واجب است»، ممکن است به خاطر خصوصیت مورد یعنی «امام جائر» باشد و موضوعیت نداشته باشد. و خصوصیت این مورد هم برای این است که ضرر و خطر رفع بشود؛ حضرت می فرماید: به امام جائر باید وقتی امرکنی که می پذیرد. اگر نمی پذیرد، ممکن است تو را بکشد یا زندانی ات کند. اما اگر بپذیرد، خطری ندارد. پس این جمله طریق است به شرط امنیت از خطر. شاهدش همین است که این موضوع، موضوع خاصی است.

ص: ۱۲۴

پس این قرینه می شود که برای «یَقبل منه» موضوعیت نمی فهمیم، بلکه طریقیت می فهمیم؛ طریقیت را ولو احتمالاً ـ بفهمیم، باعث می شود ظهور در این که به نحو موضوعی شرط باشد را از بین ببرد.

این اشکال از فاضل نراقی است در کتاب «حدود و شهادات المستند» ج۱۸ ص۲۵۱؛ می گوید: یک مواردی داریم که می گویند: بر شاهد واجب است شهادت بدهد ولی واجب نیست پذیرفتنش؛ مثل شهادت ولد علیه والد؛ که باید شهادت بدهد ولی قاضی نمی پذیرد. به مناسبتِ پاسخ به این اشکال که: «چطور چنین چیزی ممکن است؟! لغویت لازم می آید!»، وارد این ابحاث شده و یکی از مواردش را هم همینجا آورده؛ که اینجا هم حضرت می فرماید: «یُقبَل منه»، پس آنجا هم حضرت نباید بگوید: «شهادت بدهی»؛ چون همینطور که اینجا «لایَقبل» می گوید: «امرنکن»، آنجا هم اگر «لایُقبل»، پس لازم نیست شهادت بدهی.

در جواب این که کسی بخواهد به این روایت تمسک کند و آن حرف را در باب شهادات ردکند، این مطلب را اینجا فرموده: «لأنّا نقول: إنّ النهی عن ذلک حینئذٍ لما فیه من مظنّه الضرر، حیث کان الکلام مع الإمام الجائر، کما صرّح به فی روایه مفضّل: «من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بلیّه لم یؤجر علیها، و لم یرزق الصبر علیها».».(۱) پس این روایت قرینه است که اگر قبول می کند به او بگو، وگرنه نگو.(۲)

ص: ۱۲۵

۱- (۷) مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، احمد نراقی، ج۱۸، ص۲۵۱.

۲- (۸) توضیح بیشتر: مرحوم فاضل نراقی گفته: «اشکالی ندارد که شهادت واجب باشد، ولی پذیرفتن شهادت واجب نباشد.»، به او اشکال می شود که طبق این روایت مسعده حرفی که «لایُقبَل منه» را واجب نیست بگوییم. مرحوم فاضل نراقی از این روایت جواب می دهد که عدم وجوب گفتن قولی که «لایقبل منه» است، به خاطر خوف ضرر و خطر است، ولی در شهادت چنین محذوری نیست. پس این روایت، نافیِ آن مطلب در باب «شهادت» نیست. مقرر.

البته استثنامی شود آن جایی که دین در خطر است و بیضه ی اسلام در خطر است.

پاسخ: ظهور عناوین در موضوعیت

جواب این اشکال، این است که خود این فقها به ما یادداده اند که عناوین، ظهور در موضوعیت دارند نه طریقیت؛ یعنی هر عنوانی که در لسان دلیل اخذمی شود، ظهور دارد در این که خودش موضوع است، نه این که طریق إلی امرٍ آخر باشد. پس ظاهر این است که «قبول کند» خودش موضوعیت دارد، نه این که طریق به امنیت است. پس این فرمایش فاضل نراقی ولو ابتداءً به ذهن می آید، ولی با آن قاعده که «عناوین، ظهور در موضوعیت دارند، نه این که طریق إلی امر آخر باشند.»، سازگار نیست.

شرایط امربه معروف (شرط دوم تأثیر / ادامه ی مناقشات دلیل اول روایت مسعده) ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط امربه معروف (شرط دوم: تأثیر / ادامه ی مناقشات دلیل اول: روایت مسعده)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت مسعدهبن صدقه بود برای اشتراط به خود «تأثیر». گفتیم سه مقطع از این روایت به حسب ادعای مستدلین دلالت می کند، و کلام در مقطع اخیر بود؛ که «و هو مع ذلك یقبل منه». چهار مناقشه را ذکر کردیم.

اشکال پنجم: مخالفت با کتاب

مناقشه ی پنجم این است که اگر جایی که تأثیر نباشد، واجب نباشد، مخالف کتاب است؛ همان آیه ی ۱۶۴ سوره ی «اعراف» و دو آیه ی بعدش، به همان تقریبات ماضیه که گذشت.

پاسخ: دلالت آیات

اگر کسی دلالت آن آیات را بپذیرد، این اشکال تمام است؛ چون از شرایط حجیت خبر این است که مخالف کتاب یا سنت قطعیه نباشد. ولی ما چون گفتیم: «این آیات دلالت بر مدعانمی کند»، پس این اشکال وارد نیست.

ص: ۱۲۶

اشکال ششم: اختصاص به مرتبه ی لسانی

اشکال ششم این است که بعضی از قائلین به این شرط (شیخ نوری حاتم در کتاب «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی فقه أهل البیت») در پاسخ از این روایت اینطور گفته اند که اگر هم این روایت دلات بر اشتراط به «تأثیر» کند، فقط مرتبه ی ادنی

که امربه معروف لسانی است را می گوید. اما این که «اگر تأثیری در مرتبه ی امربه معروف لسانی و قولی نبود، آیا تکلیف به طور کلی از بین می رود؟ یا این که منتقل می شویم به ید و سلاح و مراتب بعدی و در آن مراتب، دیگر «تأثیر» شرط نیست؟»، این روایت در این باره ساکت است. بنابراین نمی توانیم از این روایت استکشاف بکنیم که وجوب امربه معروف در تمام مراتبش مشروط است به خود «تأثیر»، بلکه فقط مرتبه ی اولی که لسانی است مشروط است به «تأثیر». لابد ایشان مرتبه ی «قلب» را از امربه معروف خارج می دانند. چرا این حرف را می زنید که مختص به آن مرتبه است و این شرط را برای مراتب بعدی اثبات نمی کند؟ چون گفت: «کلمه عدلٍ عند امام جائر»، پس صحبت از «کلمه» و «لسان» است، ید و سلاح را نگفت. فرموده: «الظاهر من الحدیث، أنّ مرتبه الأمر و النهی الکلامی بقرینه قوله کلمه عدل للسلطان تسقط إذا لم یَقبل منه. و الحدیث ساکت عن وظیفه المکلف بعد ذلك و «هل أنّه یجب إلی مرتبه الید و السلاح؟ أم یسقط الوجوب کلیا؟». و بناءً علی الأول» که فقط مال مرتبه اولی باشد و وجوب کلاً ـ ساقط نشود، «یکون الساقط مرتبهَ أدنی من مراتب الأمر و النهی و هی مرتبه الأمر و النهی الکلامی لا أصلُ الوجوب. فلایکون دلیلاً علی دعوی اختصاص الوجوب باحتمال التأثیر.».

ص: ۱۲۷

پاسخ: اولویت

فرض کنیم می گوید: مرتبه ی پایین باید تأثیر داشته باشد، آیا مراتب بالاتر به طریق اولویت اثبات نمی شود؟! برای «گفتن» شرط «تأثیر» هست، آیا برای ضرب و یا حتی برای قطع عضو آیا نیاز به شرط «تأثیر» نداریم؟! بنابراین درست است که حضرت فرموده: «کلمه عدلٍ»، اما روشن است که وقتی این مشروط شد، بقیه ی مراتب هم مشروط می شود.

اشکال هفتم: دو احتمال در «ما معناه»

این قسمت را دوباره می خوانم: «قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»(۱) .

تقریب اشکال

سؤال این است که: این «ما معناه؟» مربوط به کجاست؟

احتمال اول: تتمه ی سؤال

یک احتمال این است که تتمه ی سؤال است؛ سؤال شده که: این حدیث، چه معنایی دارد؟

احتمال دوم: مفعول «یقول»

احتمال دوم این است که مفعول «یقول» باشد؛ یقول در حالی که آن سؤال از او شد، چیزی را یقولُ که معنایش این است. یعنی من عین حرف های حضرت را نقل نمی کنم نتیجه ی حرف های حضرت را دارم نقل می کنم. مؤید احتمال دوم دو چیز است:

قرینه ی اول: ارتباط بین پاسخ حضرت با سؤال

اگر تتمه ی سؤال باشد، ارتباط بین جواب حضرت با این سؤال واضح نیست؛ آیا حضرت معنای کلام پیامبر را توضیح دادند؟ یا شیوه ی اجرا و شرایط آن را بیان کردند؟ افضلیت جهاد، به این است که به این شیوه عمل کند. نه این که معنای افضلیت جهاد این است. پس اگر سؤال این بوده که: «ما معناه؟»، حضرت درواقع سؤال را جواب نداده اند! «ما معناه» یعنی پشتوانه ی عقلی اش چیست؟ این که معنا ندارد؛ کسی از پشتوانه ی عقلی کلام پیامبر سؤال نمی کند.

ص: ۱۲۸

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

قرینه ی دوم: اجمالی در کلام پیامبر نیست

و قرینه ی دوم هم این است که این کلام پیغمبر که «افضل الجهاد، کلمه عدل عند امام جائر.»، اجمالی در آن نیست که سائل سؤال کند: «ما معناه». اما اگر به نحو دوم معنا کنیم، این ابهام ها رفع می شود؛ و حضرت جوابی دادند که نتیجه ی جواب حضرت این است که دارم می گویم.

نتیجه ی ترجیح احتمال دوم: عدم امکان استناد به این قسمت از روایت

پس این «یقبل منه» کلام راوی است و برای ما حجت نیست؛ استنباط خودش است.

پس اگر مفعول «یقول» باشد، استنباط این شخص است. و اگر هم مردد شد بین این که تتمه ی سؤال باشد با این که مفعول «یقول» باشد، چون مردد است بین ما یصح الاستدلال به و ما لایصح الاستدلال به، نمی توان به آن استدلال کرد.

پاسخ اول: ظهور «قال» در این که کلام امام است

راوی گفته: «یَقُولُ ... مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَی...»؛ راوی اگر نمی خواست عین حرف را نقل کند، نباید می گفت: «قال». «قال» ظهور دارد در این که دارد حرف حضرت را برای ما نقل می کند. چون در نقل «خصال» هم این «قال» هست، پس یک جواب این است که عین مطلب و مفهوم قول حضرت را دارد برای ما نقل می کند نه استنباط خودش را.

پس آن «ما معناه؟» را چه کنیم؟ فوقش این است که نتوانیم این شبهه را جواب بدهیم، شاید راوی تعبیر خوبی به کار نبرده است. شاید مثل عمار ساباطی بوده که عرب نبوده؛ که اگرچه ثقه است ولی روایاتش تشویش دارد. از ادامه ی روایت می فهمیم که منظورش از «ما معناه؟» کیفیت و شرایطش بوده است.

ص: ۱۲۹

پاسخ دوم: نقل به معنا

جواب دوم این است که در مقصود راوی از این کلام «ما معناه» دو احتمال هست:

احتمال اول: مقصود راوی این است که الفاظ کلام حضرت این نیست، ولی مفاد و معنایش این است؛ یعنی می خواسته بگوید: نقل به معنا کرده، نه نقل الفاظ. و نقل به معنا هم اشکالی ندارد.

احتمال دوم: مقصود راوی این بوده که امام الفاظی فرموده که ولو الفاظش را یادم نیست، ولی مفادش این بود.

خلاصه اگر این «ما معناه» برای ما اشکال داشته باشد، نص یا لااقل اظهر است در این که بالاخره حرف امام را دارد نقل می کند. نه این که یک حرف استنباطی باشد.

اشکال هشتم: اجمال ضمیر در «یقبل منه»

این جمله ای که به آن استدلال می شود که: «و هو مع ذلک یقبل منه»، اجمال دارد؛ مردد است:

احتمال دارد: ضمیر «هو»ی بارز و «هو» برگردد به امام جائر؛ یعنی بعد از معرفتش نسبت به دین حق؛ یعنی کافر نیست. در این صورت، استدلال تمام است.

و احتمال هم هست که به «آمر» برگردد؛ که علاوه بر ین که معرفت داشته باشد، آدمی است که از او حرف قبول می شود.

پس امر حدیث دائر می شود بین مفادی که یصح الاستدلال به و ما لایصح الاستدلال به، بنابراین بالاجمال یسقط عن الاستدلال به؛ چون مردد است.

پاسخ: ظهور دارد در «امام جائر»

قبلاً- که این روایت را در بحث «علم» بررسی کردیم، گفتیم: «بعد معرفته» یعنی بعد از معرفت امام جائر؛ یعنی لازم نیست سلطان کافر را امربه معروف کنید. و گفتیم که البته احتمال هم دارد که به «آمر» برگردد و اشاره به شرطیت «علم» باشد. آنجا گفتیم که شاید کفه ی این که به امام جائر برگردد اولی باشد، پس نمی توانیم به این فقره برای اشتراط به «علم» استدلال کنیم. اگر طبق مشی آنجا مشی کنیم، باید این روایت را به خاطر «اجمال» ردکنیم.

اگر مثل دیروز بخواهیم مشی کنیم، باید بگوییم: ظاهر «هو یقبل منه» به دو قرینه، یکی این که ظاهر این است که این ضمائر برمی گردد به امام جائر، این «یقبل» هم همینجور است، و دو این که بخواهیم بگوییم: «شرط وجوب امربه معروف، این است که این آمر، آدمی باشد که وجاهت اجتماعی دارد و یُقبل منه.»، این بر خلاف ارتکاز و بر خلاف آن چیزی است که مسلّم است که امربه معروف یک وظیفه ی همگانی است، نه این که فقط وظیفه ی کسانی است که چنین وجاهت اجتماعی ای دارند که نوعاً از آنها می پذیرند، ولو در یک جایی از آنها نپذیرند؛ مثل امارات که ممکن است در یک مورد خاص برای کسی ظن هم نیاورند، ولی چون نوعاً ظن می آورند حجت شده اند؛ اینجا هم «یقبل منه» به این است که نوعاً از او قبول کنند، اگرچه در بعضی موارد هم از او قبول نکنند.

پس اگر مثل دیروز باشد، استظهارمی کنیم و اینطور جواب می دهیم. اما اگر کسی حرف های دیروز ما را نپذیرد، این اشکال به این شکل قابل طرح است برای این که این روایت قابل استدلال نیست.

اشکال نهم: قلیل الفایده شدن امربه معروف

آخرین اشکالی که فعلاً مطرح می شود، این است که این شخص، درحقیقت معنایش قلیل الفایده شدن مسأله ی امربه معروف است؛ چون اگر خود «تأثیر» شرط وجوب باشد، قلّ ما یتّفق که انسان احرازکند که تأثیر دارد. انسان معمولاً مظنّه دارد. یک مواردی هست که انسان طرف را می شناسد و می داند که اگر بگوید، تأثیر دارد. ولی در معمول موارد، انسان علم ندارد.

و کیف یجتمع که شارع از طرفی کتاباً و سنّتاً این همه اهتمام راجع به امربه معروف داشته باشد و بفرماید: «بها تقام الفرائض»، ولی از این طرف امربه معروف را مشروط به شرطی کند که معمولاً ـ لا ـ یتفق احراز شرط و لذا برائت جاری می شود؟! پس توجه به اهتمام شارع مِن ناحیهٍ، و از آن طرف فوائدی که مترتب بر امربه معروف کرده، اینها باعث می شود که این روایت که ظاهر بدوی اش ای است که خود «تأثیر» شرط است، با حکمت جعل سازگار نباشد.

ص: ۱۳۱

شبیه همان جایی که مرحوم امام و دیگران می فرمایند: ادله ی حیَل ربا با مفسده های زیادی که درباره ی ربا آمده، سازگار نیست. اینجا هم از طرفی بگوید: «زیربنای همه ی فرائض است»، و از طرف دیگر شرطی برایش بگذارد که کم اتفاق بیفتد احرازبشود، با حکمت جعل سازگار نیست.

پس شرایط حجیت در این خبر تمام نیست؛ چون حجیت خبر واحد مشروط است به این که اطمینان به خلاف یا حتی ظن به خلاف (طبق بعضی مسلک ها) نداشته باشیم. و یا باید بگوییم: اگر هم این روایت تمام است و حجت است، مقصودش طبق همان شناختی که از شرع داریم، بگوییم: قرینه می شود که این روایت، مظنه ی تأثیر را شرط کرده؛ یقبل منه به نحو «مظنّه». پس «یقبل منه» یعنی به حسب گمان تان اگر تأثیر داشت، واجب است بگویید.

ادله ی قول ثانی اشتراط خود «تأثیر» (اشکال دهم بر دلیل اول / و دلیل دوم و سوم و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قول ثانی: اشتراط خود «تأثیر» (اشکال دهم بر دلیل اول / و دلیل دوم و سوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قول دوم بود که خود «تأثیر» را شرط کرده بود نه «احتمال تأثیر» را. در استدلال برای این قول، اولین روایتی را که داشتیم بررسی می کردیم، روایت مسعده بود که فرمود: «هَـذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.(۱) ». نُه مناقشه از مناقشات استدلال به این روایت را عرض کردیم، یک مناقشه ی دیگر باقی مانده.

تقریب مجدد مناقشه ی نهم

مناقشه ی نهم این بود که اگر خود «تأثیر» را شرط بدانیم، چون در خیلی موارد احرازنمی شود، دائماً برائت جاری می کنیم و لذا امربه معروف در موارد بسیاری اجرانمی شود و هدف شارع از چنین امر مهمی (که مثلاً اقامه ی فرائض بوده) برآورده نمی شود. و به خاطر اهتمام شارع به این واجب، مطمئن می شویم که این روایتی که خود «تأثیر» را شرط می کند، ظاهرش حجت نیست.

ص: ۱۳۲

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

شبیه همان تفسیر عدالت است؛ بعضی «عدالت» را خیلی مضیِّق معنی می کنند طوری که در نوادری در هر عصری امثال مقدس اردبیلی می توان عدالت را احرازکرد، در حالی که خیلی از مسائل مثل امام جماعت و بیّنه منوط به عدالت است. اگر عدالت آنقدر مضیق باشد، پس این احکامی که منوط به عدالت است، قلیل الفایده می شود. پس معلوم می شود که عدالت به آن ضیق نیست، بلکه همان است که در روایت عبدالله بن ابی یعفور آمده که کسانی که با او زندگی می کنند، او را اهل گناه

نمی بینند.(۱)

و همچنین شبیه همان است که برای رفع خصومت شارع گفته: باید به «مجتهد» مراجعه کنند؛ اگر «اجتهاد» را به نحوی تفسیرکنیم که کمتر کسی چنین شرطی را داشته باشد، مطمئنیم که آن هدف شارع برآورده نمی شود و خیلی از خصومت ها برطرف نشده باقی می ماند. از همین می فهمیم که یا «اجتهاد» باید شرط ساده ای باشد که خیلی ها آن را داشته باشند، و یا این که دو نوع قاضی باید داشته باشیم و یک نوعش همان «قاضی تحکیم» است.

پس بیان اول این بود که با «ظن بر خلاف» از حجیت ساقط می شود، و بیان دوم این بود که در مقام تعارض با سنت قطعیه شرط حجیت را ندارد و لذا اصلاً به مقام «تعارض» هم نمی رسد.

بیان سوم این است که هر وقت شارع حکم را روی موضوعی ببرد که لایعلم الا بالفحص مثل خمس و زکات و حج، دلیل آن حکم، یک مدلول التزامی دارد که باید فحص کنی. اینجا هم شبیه همان می شود؛ که آن ادله ای که درباره اهمیت «امربه معروف» است، به دلالت التزامی می گوید: یک کاری نکرده ام که تند و تند برائت جاری کنی. پس سه بیان می توان برای این مناقشه ارائه داد.

۱- (۲) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۳، ص۳۸.

اشکال دهم: معنای «و إلا فلا»

در «اشتراط علم» هم این مطلب را گفته بودیم. این روایت، ذیلش اجمال دارد؛ چون فرمود: «هَـذَا عَلَى أَنْ يَـأْمُرَهُ بَعْـدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»؛ متعلق «فلا» ذکرنشده؛ چه چیزی را نفی یا نهی می کند؟ در این «فلا» دو احتمال هست: نافیه و ناهیه. علی أیّ حال، تلو «لا» هم محتملاتی دارد.

احتمالات مختلف در «فلا»

احتمال اول: امربه معروف واجب نیست

احتمال اول این است که به قرینه ی این که این «و إلا فلا» عِدل «علی أن یأمره» است، آنچه اینجا محذوف شده، همان «فلایأمره» است. یعنی و الا اگر آن جائر از اول قبول نمی کند یا اگر آمر آدمی نیست که «یقبل منه» باشد، فلایأمره؛ او را امربه معروف نکند، و به این طریق نهی می کند از این که امربه معروش کند؛ چه به نحو نهی و چه به نحو نفی (که گفته اند دلالتش آکد است بر این که گوینده راضی نیست). پس دلالت می کند که در این ظرف نباید بگوید، قهراً استفاده می شود که وقتی اثر ندارد، وجوب نیست. بعضی گفته اند: ولی استحبابش هست. بعضی گفته اند: وقتی اثر ندارد، استحباب ندارد، ولی جایز است بگوید. البته می توان گفت: چون در مقام توهم وجوب است، می خواهد بگوید: «واجب نیست؛ چیزی گردنت نیست.».

احتمال دوم: افضل نیست

احتمال دوم این است که برگردد به سؤال راوی از کلام پیامبر که معنای «کلمه عدل عند امام جائر» چیست؟ امام هم فرمودند: وقتی افضل است که این شرایط باشد. و الا، افضل نیست، اگرچه ممکن است.

اشکال: قرینه بر خلاف این احتمال

ممکن است بعضی بگویند: باید به عکس باشد: آن جایی که قبول نمی کند، ریسکش بیشتر است، آنجاست که افضل باید باشد. چرا شما می گویید: «افضل، آن جایی است که جائر بپذیرد.». پس چون این معنا غلط است، احتمال اول درست است و به همان «یأمره» برمی گردد.

پاسخ: تأثیر امربه معروف امام جائر

از این اشکال جواب می دهیم به این که: افضلیت با چه معیاری سنجیده می شود؟ اگر مِن حیث تأثیر در جامعه باشد، وقتی افضل است که تأثیرش در جامعه بیشتر است. «امام جائر را امرکن»، نه یعنی در نماز فرادایش، بلکه در آن جرم هایی که نسبت به جامعه است. چرا افضل الجهاد است؟ چون اگر بتواند تأثیرگذار بشود، یک ستم همگانی را برداشته است. به علاوه ی این که «الناس علی دین ملوکهم». پس انجا که می پذیرد، به این خاطر که تأثیرش در جامعه زیاد است، افضل است.

احتمال سوم: جهاد نیست

احتمال سوم این است که «و الا فلا» یعنی «فلاجهاد»؛ یعنی در فرض این که تأثیر ندارد، جهادی در کار نیست، نه این که امربه معروف واجب نیست.

احتمال چهارم: جای امر و نهی نیست

احتمال چهارم را صاحب همان کتاب «امربه معروف»(۱) داده اند، این است که «فلاـ امر و لا نهی»؛ جایگاهی برای امر و نهی نیست.

استدلال: اجمال بین این احتمالات

اشکال این است که این «فلا» مردد بین این امور است، و معیِّنی برای این محتملات وجود ندارد. چون بعضی از این محتملات منافاتی با وجوب ندارد مثلاً می گوید: «افضل نیست» یا «جهاد نیست»، پس این روایت از صحت استدلال به آن می افتد.

پاسخ اول: ظهور دارد در «ما یصح الاستدلال به»

یک جواب این است که بگوییم: این محتملات اربعه را بگوییم: مجرد احتمال است، ظهوری ندارد. و همان که یصح الاستدلال به، کلام ظاهر در همان است. «فلا» ظهور دارد در این که آن کاری که گفتم، واجب نیست. پس سبق «یأمره» و این که فرمودند در این شرایط «یأمره»، ظهور دارد در این که اگر آن شرایط نبود، «یأمره» واجب نیست و ربطی ندارد به این که جهاد نیست یا امرونهی نیست.

۱- (۳) شیخ نوری حاتم.

اشکال به این پاسخ و دفاع از احتمال دوم

در عبارت «هَـٰذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»، این «هـذا» یعنی افضلیتی که در کلام رسول خداست، در وقتی است که این شرایط باشد. و الا، آن مطلبی که در کلام رسول خداست، تطبیق نمی شود. پس اگر مشارٌإلیه این هـذا «افضلیت» باشد، احتمال دوم درست است و مقصود از «فلا» این است که: «آن افضلیت نیست»، نه این که «واجب نیست». پس «فلا» اگرچه مستقیماً به «افضلیت» نمی خورد، اما ممکن است «فلا» نفی «هـذا» باشد که مشارٌإلیه اش «افضلیت» بود. اگر این را گفتیم، منافاتی هم با «وجوب» ندارد. پس نمی توان از این «فلا» استفاده کرد که «امربه معروف واجب نیست».

بیان دیگر این اشکال این است که مجمل و مردد نیست، بلکه ظهور دارد در «افضلیت». این اشکال، وارد است و ما جوابی برای آن نداریم.

مقطع دوم و سوم: القوی المطاع

مسعده روایت دیگری هم دارد (که کافی در همان روایت آورده) :

کافی: «وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ(۱) قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيٍّ مِنْ أَيٍّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ.»(۲) .

پس فقط بر «قوی مطاع» واجب است. پس خود «مطاعیت» و «تأثیر» شرط است.

۱- (۴) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ.

۲- (۵) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص۵۹، ط اسلامیه.

یا در مقطع دوم فرمود: «وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَهِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّهَ لَهُ وَ لَا عُذْرَ.».

پاسخ اول و اشکال در آن

یک جوابی اینجا داشتیم که آقاضیاء می دادند که «مطاعیت» شرط قدرت را بیان می کند. آنجا بحث کردیم و این فرمایش ایشان را نپذیرفتیم.

پاسخ دوم: احتمال امربه معروف خاص

جواب دوم این است که استدلال به این روایت در صورتی درست است که ما بگوییم: این روایت، متعرض همین امربه معروف همگانی است، نه آن امربه معروف ویژه ی خاصه. احتمال اولی که «مستدل به این روایت» می تواند به آن استدلال کند، این است که امربه معروف در این آیه، همان معنای محل نزاع است. لکن این احتمال، متعیّن نبوده دو احتمال دیگر هم وجود دارد:

احتمال دوم: معنای اخص (امربه معروف ستادی)

گفتیم: دو امربه معروف داریم: همگانی، و ویژه که همان ستاد امربه معروف باشد. شرایط ستاد، با امربه معروف همگانی فرق دارد. آنچه که در این روایت، استظهارمی شود که امربه معروف ستادی است؛ زیرا امام به آیه استشهادفرمود و فرمود که «امت» همگان نیستند و به آیه ی دیگری استشهادکردند که آیه ای که امت موسی را گفت، منظورش «همگان» نبود.(۱) و در مقام استدلال به آیه ی شریفه هم عرض کردیم که «مِن» در آیه ی «ولتکن منکم امه» اگرچه بعضی گفته اند: بیانیه است، ولی ظاهرش تبعیضیه است و لذا اشاره به همان «ستاد امربه معروف» دارد. اگر هم مردد شدیم، پس آیه از نظر ما مردد است و این روایت هم چون همان آیه را می گوید پس مجمل است.

۱- (۶) «وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ وَ لَمْ يَقُلْ عَلَى أُمَّةِ مُوسَى وَ لَا عَلَى كُلِّ قَوْمِهِ وَ هُمْ يَوْمَئِذٍ أُمَمٌ مُخْتَلِفَةٌ وَ الْأُمَّةُ وَاحِدَةٌ فَصَاعِداً كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلّهِ.».

احتمال سوم: معنا اعم (شامل جهاد)

ثانیاً در مقطع ثانی فرمود: «وَ لَیسَ عَلَی مَنْ یَعْلَمُ ذَلِکَ فِی هَذِهِ الْهُدْنَهِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا کَانَ لَا قُوَّهَ لَهُ وَ لَا عُذْرَ.»؛ «هدنه» به معنای «سکون و آرامش و توقف جنگ و آتش بس» است، به زمان آتش بس «هدنه» می گویند. پس این امربه معروف، به اصطلاح دوم امربه معروف است؛ که به معنای وسیعی است که حتی شامل «جهاد» و «اجرای حدود» و «سیاسات» و «تعزیرت» هم می شود. آن جمله ی معروف سیدالشهدا که فرمودند: «أن آمر بالمعروف» هم به همین معنای عام است که شامل جنگ و سیاسات و اجرای حدود هم می شود.

کفر و ایمان و جهاد، مصطلحات مختلفی در لسان ائمه دارد. امربه معروف هم از همان قبیل است.

نتیجه: اجمال این روایت

پس علاوه بر احتمال امربه معروف به معنای مصطلح، دو احتمال دیگر هم در این روایت هست؛ یکی این که این امربه معروف مختص تشکیل ستاد امربه معروف باشد، و احتمال دیگر هم این است که امربه معروف عام مراد باشد. چون آیه بین این سه معنا مردد است، پس نمی توانیم برای اثبات محل نزاع (احتمال اول) به آن تمسک کرد. پس به مقطع دوم از این روایت هم نمی توانیم استدلال کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» / روایت حارث بن مغیره و مناقشات استدلال به آن) ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» / روایت حارث بن مغیره و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

در قول دوم بودیم که وجوب امربه معروف مشروط است به خود «تأثیر»، نه «احتمال تأثیر». از ادله ی این قول، سه مقطع از روایت مسعدهبن صدقه را بررسی کردیم. امروز روایت بعدی را بررسی می کنیم.

ص: ۱۳۸

روایت حارث بن مغیره

حدیث شریف دیگری که به آن استدلال می شود برای اثبات اشتراط امربه معروف به «تأثیر»، حدیث حارث بن مغیره است:

سَهْلُ بْنُ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِیرَهِ قَالَ: لَقِیَنِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی طَرِیقِ الْمَدِینَهِ فَقَالَ مَنْ ذَا أَ حَارِثٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِکُمْ عَلَی عُلَمَائِکُمْ ثُمَّ مَضَی فَأَتَیْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَیْهِ فَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقِیتَنِی فَقُلْتَ

لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُـفَهَائِكَمْ عَلَی عُلَمَائِكَمْ فَدَخَلَنِی مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكَمْ إِذَا بَلَغَكَمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكَمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَی أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغاً فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلْتُ فِدَاکَ إِذاً لَايُطِيعُونَّا وَ لَايَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.(۱)

چرا سراغ این آدم ها نمی روید او را نصیحت کنید و سخن محکم و درشتی به او بگویید تا دست از آن کارش بردارد؟

سرائر هم در «مستطرفات السرائر» همین روایت را از خود کتاب «ابن محبوب» مستقیماً نقل می کند. شیخ مفید هم در کتاب «اختصاص» که مشهور است کتاب ایشان است همین را نقل می کنند، البته محقق خوئی در استناد این کتاب به ایشان اشکال می کنند.

تقریب استدلال

اگر «إذا» بخوانیم، یعنی اگر از ما نمی پذیرند، چه کار کنیم؟ اگر «إذاً» بخوانیم، یعنی اگر این کار را بکنیم، از ما نمی پذیرند و قبول نمی کنند. حضرت فرمودند: در این صورت از آنها دوری کنید. پس وجوب امربه معروف، مشروط است به «قبول».

تقویت بخشی از مضمون این روایت با احادیث هم مضمون

این مضمونی که در این روایت هست، در بعضی روایات دیگر هم شبیه ش وجود دارد. در همین باب از «جامع احدیث الشیعه» در حدیث سوم از خود حارث بن مغیره نقل شده که:

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۱۶۲، ط اسلامیه.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَآخُذَنَّ الْبَرِی ءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَ لِمَ لَا أَفْعَلُ وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِی فَتُجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمُ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكْرَهُونَ زَبَرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبَرَّ بِكُمْ وَ بِی.(۱)

این روایات، مؤید آن مضمون است؛ نگفته: «اگر اثر نداشت، واجب نیست» که بگوییم: «پس خود «تأثیر» را شرط کرده اند.»، ولی اصل این مضمون در این روایت هم هست که حضرت توقع دارد که: «بروید سراغ شان، و اگر قبول نکردند، در مجالس شان شرکت نکنید.».

روایت بعدی، از تهذیب و مقنعه ی شیخ مفید است:

و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لی أن آخذ البری ء منكم بالسقيم و كيف لا يحق لی ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تنكرون عليه و لا تهجرونه و لا تؤذونه حتی يتركه.(۲)

یعنی گاهی حتی می شود اذیت شان کرد.

حدیث دیگر، در امالی شیخ طوسی قدس سره هست، با سند بلندبالایی که می رسد به این که:

هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَیْ ءٌ تَمَشَّيْتُمْ إِلَيْهِ- فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَزِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا- وَ إِمَّا أَنْ تَكُفَّ عَنْ هَذَا- فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ.(۳)

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۱۵۸، ط اسلامیه.

۲- (۳) المقنعه، شیخ مفید، ج۱، ص۸۰۹.

۳- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۴۶، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب۷، شماره ۲۱۲۰۰، ح۵، ط آل البیت.

این روایات، در یک بخشی همه شان مشترک بودند؛ آن روایت اول، این جهت را هم داشت که راوی عرض کرد که: «این که می فرمایید امربه معروف کنیم، اثر ندارد. یا اگر اثر نداشت، چه کار کنیم؟»، و حضرت هم می فرمایند: «اگر قبول نکردند، یک وظیفه ی دیگری دارید که از آنها دوری کنید.».

پس تقریب استدلال روشن شد، و بخشی از مضمون این این روایت هم یؤیَّد به عدّهٍ من الروایات.

مناقشات صدوری

در قبال این استدلال، عده ای از مناقشات وجود دارد:

مناقشه ی اول: سند

این روایت، از نظر سند محل اشکال است؛ محقق خوئی در معجم رجال الحدیث وقتی به این حدیث می رسند، می فرمایند: به خاطر اشتمالش بر «سهل بن زیاد» که تضعیف شده، و به خاطر اشتمالش بر «خطاب بن محمد» که مجهول است، حجت نیست.

در سرائر هم از «ابومحمد» نقل کرده، اگر کنیه خطاب بن محمد باشد، الکلام فالکلام. اگر کنیه شخص دیگری باشد، مجهول است. به علاوه این که سند سرائر به کتاب ابن محبوب را هم نمی دانیم.

درباره «اختصاص» اولاً آیا این کتاب مال شیخ مفید است؟ ثانیاً اگر هم مال او باشد مرسلاً نقل کرده.

تخلص از اشکالات سندی

ببینیم: آیا می شود از این اشکالات تخلص پیداکنیم یا نه؟

راه اول: اصحاب اجماع

راه اول این است که حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است. و کشّی درباره اصحاب اجماع می فرماید که علما قائل به «تصحیح ما یصح عنهم» شده اند. این عبارت «تصحیح ما یصح عنهم» به چه معناست؟

مبنای اول: تصحیح تا معصوم

در «اصحاب اجماع» نظر بسیاری از بزرگان این است که هر گاه سند تا اصحاب اجماع تامّ بود که برای ما اثبات بشود که اصحاب اجماع این حرف را زده اند، به بعد از اصحاب اجماع نگاه نمی کنیم و حتی اگر از شمر همنقل کرده باشند، قبول می کنیم؛ چون اجماع داریم بر این که حدیثی که آنها نقل کرده باشند، صحیح است. اگر اجماع کشّی را اینطور معنی کردیم، این مشکل از سرائر برطرف می شود.

مبنای دوم: تصحیحِ فقط نقل خودشان

مبنای دوم این است که ثابت نیست که چنین اجماعی داشته باشیم که هر چه این روات نقل کرده باشند معصوم هم همان را فرموده، بلکه معنایش این است که امتیاز اینها این است که همگان حرف شان را قبول دارند. حرف این روات هم این نیست که امام صادق این را فرموده، حرف اینها این است که این مطلب را از فلان راوی شنیده اند، ما هم در همین مطلب آنها را تصدیق می کنیم که از آن راوی این مطلب را شنیده اند، اما آیا حجت می شود بر این که آن راوی هم صحیح نقل کرده؟ لذا اگر مبنای دوم متعیّن نباشد، لااقل محتمل الوجهین است. به علاوه این که حرف کشّی، یک اجماع منقول است. چطور در فروعات فقهی اجماع منقول را می گویید: «لا اعتبار به»؟ اینجا هم همینطور است.

ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» (روایت حارث بن مغیره / مناقشات صدوری و دلالی) ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» (روایت حارث بن مغیره / مناقشات صدوری و دلالی)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت حارث بن مغیره بود بر قول دوم: اشتراط خود «تأثیر». وارد مناقشات استدلال به این روایت شدیم، مناقشات صدوری را بررسی می کردیم؛ که حجتی بر صدور این روایت نداریم. عدم حجت بر صدور، تارتاً به خاطر ضعف سند است که به عنوان اولین اشکال صدوری جلسه ی قبل گفتیم، و تارتاً به خاطر جهات دیگری است که إن شاءالله امروز عرض می کنیم.

ضعف سند این روایت را جلسه ی قبل عرض کردم، وارد طرق تخلص از اشکالات سندی شدیم. راه اولی که برای تخلص گفتیم، این بود که حسن بن محبوب بنا بر مسلک میرزا حاجی نوری و عده ای از بزرگان که بعد از اصحاب اجماع لایُنظَر إلیهم، می توانیم اشکال را از ناحیه ی «خطاب بن محمد» در سند کافی یا «ابومحمد» در سند سرائر حل کنیم. اما این مبنا و کبرای کلی رجالی، محل اشکال است، بنابراین کلٌّ علی مسلکه.

ص: ۱۴۲

راه دوم: شهادت ابن ادریس

راه دوم برای تخلص از مشکل سندی این است که جناب ابن ادریس بعد از این که روایاتی را از مشیخه ی حسن بن محبوب گلچین کرده، فرموده: «و من ذلک ما استطرفناه من کتاب المشیخه تصنیف الحسن بن محبوب السراد: صاحب الرضا علیه السلام و هو ثقه عند أصحابنا جلیل القدر کثیر الروایه أحد الأرکان الأربعه فی عصره »(۱) ، در آخر می فرماید: «تمت الأحادیث المنتزعه من کتاب الحسن بن محبوب السراد الذی هو کتاب المشیخه و هو کتاب معتمد »(۲) .

قـدیقال که این که «کتاب معتمدی است»، لا معنی له الا این که رُواتش معتبر است؛ کتاب وقتی معتمد و قابل اسـتناد است که روات و وسائـط نقـل، آدم های معتمـدی باشـند. بنابراین از این جمله اسـتفاده می کنیم که سـرائر دارد اینها را توثیق می کنـد. «کتاب معتمـد است» یکٔ معنایش هم این است که روایاتِ در این کتاب قابل اعتماد است، یا به خاطر وثاقت روات، یا این که آن رواتی هم که قابل اعتماد نیستند مشایخ اجازه بوده اند.

مثلاً مرحوم امام در «چهل حـدیث» سـند خودش تا مرحوم کلینی را نقل می کند. وقتی کسـی سـند خودش را تا مرحوم کلینی ذکرمی کند، اگر کسـی این وسط باشد که نمی شناسـیمش یا حتی می دانیم که ضـعیف است، ضـررنمی زند؛ چون می دانیم کـافی کتـاب معتبری است. اینجـا هم اگر ابن ادریس منابع مشـیخه ی ابن محبوب را می شـناخته و طریق خودش تا آن منبع را نقل کرده، اگر آدم ضعیفی در این طریق باشد، ضرری نمی زند.

اگر این را هم گفتیم، پس ابن ادریس شـهادت می دهـد که حرف هـای این کتاب، محل اعتماد است. و چون حرف های ابن ادریس از جهت نزدیکی اش به آن عصـر قابل اعتماد است، پس می توانیم از این طریق نقل سـرائر را معتبر کنیم. بنابراین تمام روایاتی که ایشان نقل می کند، حجت است. اگر این راه را رفتیم، پس نقل سرائر مشکل سندی ندارد.

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلی، ج۳، ص۵۸۹.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلی، ج۳، ص۶۰۰.

اشکال: سند ابن ادریس به ابن محبوب

الا این که اشکال می ماند که «ابن ادریس» با «حسن بن محبوب» حداقل صدسال فاصله دارد. به خاطر این شبهه عده ای می گویند: «مستطرفات سرائر اصلاً حجت نیست، الا ما استطرفه مِن کتاب علی بن محبوب؛ چون در کتاب علی بن محبوب فرموده این کتاب، به خط شیخ طوسی نزد من است، و شیخ طوسی هم در فهرستش سند معتبر دارد به این کتاب.»، آقای خوئی هم می فرمایند: فقط همین استثنامی شود، این قولی است که محقق خوئی در اواخر عمرش صار إلیه.

جواب: اسناد جزمی در محتمل الحس و الحدس

ولی مرحوم خوئی در دوره های قبلی می گفتند: وقتی ابن ادریس به طور جزم می گوید: «من از کتاب ایشان نقل می کنم»، چون خبرش محتمل الحس و الحدس است، معتبر است. علامه در تذکره فتاوای عامه را نقل می کند بدون آدرس، ولی ما از او قبول می کنیم که قول اهل عامه همان بوده است؛ چون اسناد علامه جزمی است، و خبرش هم محتمل الحس و الحدس است. یا مثلاً سیدرضی چون خطبه های نهج البلاغه را جزماً به حضرت اسناد داده است، ارسالش لطمه ای نمی زند.

بنابراین تبَعا للمحقق الخوئی در بعضی دوره هایش، و تبعا لمرحوم امام که اخبار جزمی را کافی می دانسته اند(۱) ، این اشکال (که شهادت ابن ادریس به خاطر فاصله ای که با حسن بن محبوب دارد حجت نیست)، به راه دوم برای تخلص از اشکالات سندی (شهادت ابن ادریس) ضررنمی زند؛ چون ما هم مرسلات جزمی را حجت می دانیم.

راه سوم: کافی

راه سوم این است که این روایت، در کتاب کافی شریف است، و ما قبلاً گفتیم که مرحوم کلینی شهادت داده است که این روایات از معصومین صادرشده است. البته در هفت جلد اول تواتر است که کلینی نوشته، ولی نسبت به جلد هشتم کتاب روضه یک مقدار دغدغه هست، ولی به خاطر شهادت بزرگان، جزم پیدامی کنیم که جلد هشتم (روضه) هم از خود مرحوم کلینی است.

۱- (۳) البته بیان حضرت امام با ما متفاوت است.

راه چهارم: تکرر از روات مختلف

یک امر دیگری هم وجود دارد که اگر خواستید، آن را هم مؤید قراربدهید. بعضی هم ممکن است در اثر صفای نفس، دلیل قراربدهند. مضمون این روایت، مکرر در روایات متعدده بود. این تکرر از روات مختلف، احتمال جعل و وضع را به حد صفر می رساند؛ یک مضمون واحد را افراد مختلفی که ارتباط با هم ندارند اگر گفتند، برای ما اطمینان حاصل می شود که مجعول نیست. البته بخش مشترک همه ی این روایات، آن قسمتی است که فرمود: «بروید سراغ شان»، و آن قسمتی که محل استدلال است و حضرت فرمودند: «اگر قبول نکردند، واجب نیست چیزی بگویید.» در همه ی نقل ها نبود. این احتمال که: «ممکن است کسی خودش این قسمت را اضافه کرده باشد و به همین خاطر در نقل های دیگر نبود.»، اگر برای احتمال ضعیفی باشد، می تواند این راه را هم به عنوان راه چهارمی برای تخلص از اشکالات سندی قراربدهد.

مناقشه ی دوم: معارضه با ادله ی داله بر اهمیت امربه معروف

گفتیم: ابتدا مناقشات صدوری این روایت را بررسی می کنیم. اولین مناقشه ی صدوری، مشکل سندی بود که سه یا چهار راه برای تخلص از آن عرض کردیم.

مناقشه ی دوم این است که به قرینه ی خارجیه احرازمی کنیم که این روایت از معصوم صادرنشده است؛ آن قرینه، این است که اشتراط وجوب به تأثیر واقعی، باعث می شود عند عدم احراز الشرط برائت جاری کنیم؛ چون شرط را احرازنکرده ایم. و این، با آن ادله ی وافره ی امربه معروف، به همان دو بیانی که قبلاً گفتیم، سازگاری ندارد؛ همین ناسازگاری با آن ادله، لااقل موجب ظن ما می شود به این که این اشتراط درست نیست. و خبری که ظن بر خلافش داریم، حجت نیست.(1)

ص: ۱۴۵

۱- (۴) البته این که اخبار آحاد، ظن بر خلاف نباید داشته باشیم، مبنایی است و ما خودمان چنین مبنایی نداریم.

اگر بگوییم: آن ادله تواتر اجمالی دارد که چنین اشتراطی وجود ندارد، این خبر مخالف با سنت قطعیه می شود و خبری که مخالف با سند قطعیه باشد، حجت نیست. این تواتر اجمالی را ما خودمان قبول داریم، و لذا قبول داریم که خود «تأثیر» شرط نبوده و این روایت بر خلاف سنت قطعیه است. الا این که بگوییم: شارع اینجا (حین عدم احراز این شرط) برائت جعل نکرده تا آن لازمه را از بین ببریم.

مناقشه ی سوم: مخالفت با کتاب

سومین مناقشه ای که باعث می شود صدور اشکال پیداکند، این است که این روایت، مخالف کتاب (آیه۱۶۴تا۱۶۶ سوره ی «اعراف») است. از این مناقشه هم تخلصنا منه؛ گفتیم دلالتش محل اشکال است.

مناقشه ی چهارم: حمل ذنوب از سفاء

حضرت فرمودند: «ذنوب سفهاء را بر علماء حمل می کنم.»؛ یعنی گناه آنها را بر گردن اینها می گذارم، معنایش این است که از اینها برمی دارد و این بار، دیگر بر دوش گناهکاران نیست؛ اگر زناکرده اند و شراب خورده اند، با این کارِ حضرت پاک می شوند. درحالی که می دانیم آنها مقصرند و ناپاکند. این که بگوییم: «گناه آنها را برمی داریم» با موازین عقلی و بلکه شرعی کتاباً و سنتاً سازگاری ندارد. پس چون این کلام مشتمل است بر یک امر مسلّم و خلاف عقل، نمی شود بگوییم: حضرت این را فرموده، شاید راوی اشتباه کرده باشد.

البته این اشکال، در نقل های دیگر نیست؛ در نقل های دیگر مثلاً فرمود: «آخذ البریء بالسقیم».

جواب

آیا می شود از این اشکال تخلص پیداکنیم؟

وجه اول: معنای حمل

وجه اول این است که «لأحمِلَنَّ» درست است که یک معنایش همین است که از اینجا برداری بگذاری آنجا، ولی معنای دیگرش طبق المنجد «الحاق حکمی» است: «احملتُه: أی ألحقتُه حُکماً». در این صورت، روایت مشکل عقلی نداشته و شبیه همان روایات دیگر می شود که «حقٌّ لی أن آخذ البریء بذنب السقیم».

وجه دوم: تفکیک در حجیت

جواب دوم این است که بر فرض که «حمل» ناظر به معنای «برداشتن» هم باشد، در این صورت بخشی از روایت اشکال پیدامی کنـد نه کل روایت. یک جمله گاهی به هم پیوسـته است؛ یعنی معنای مسـتقلی نـدارد مگر با آن قسـمتی که حجت نیست. اما اگر جمله هـای مستقلی هسـتند که هر کـدام خودش کامـل اسن، اشـکالی نـدارد که شـارع بگویـد: «نسبت به آن جمله تو را متعبـدنمی کنم، امـا نسـبت به این جمله تو را متعبـدمی کنم.». این مثـال را در فقه هم داریم که بعضـی روایات قسـمتی از آنها مخالف با مسـلک امامیه یا اجماع است، فقط همان قسـمت را کنارمی گذارنـد و به بقیه ی روایت اخـذمی کنند. مثلاً روایاتی که می گویـد: «کـذب بر خدا و پیغمبر ینقض الوضوء و الصوم»(۱) ؛ اینجـا با این که «ینقض» هم تکرارنشـده، قائل به تفکیک حجیت شـده اند؛ گفته اند: چون می دانیم وضو به صـرف «کذب علی الله و رسوله» باطل نمی شود، پس این روایت در بطلان وضو به خاطر کذب حجت نیست ولی در بطلان صوم حجت است.

اینجا هم درست است ابتدای روایت، مقدمه ی بعدش است، اما انتهای روایت که محل اسـتدلال است، جملات مسـتقلی است کـه حتی در صـورت حجت نبـودنِ ابتـدای روایت می تـوان به آن اسـتنادکرد. پس بنـا بر مسـلک تفکیـک حجیت که غـالب بزرگان قبول دارند، می توانیم از این اشکال تخلص پیداکنیم.

اشکال: این کار آیا باعث نمی شود سیاق روایت به هم بخورد؟

پاسخ: عده ای می گویند: سیاق اصلاً کارآمدی ندارد. عده ای هم می گویند: در حدود کارآمدی اش کلام هست؛ سیاق آیا قرینه در تمام خصوصیات است؟ یا در رکنیات؟ یا در تمام مصادیق؟

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۰، ص۳۴، ابواب ما یمسک عنه الصائم ووقت الامساک، باب۲، شماره۱۲۷۶۲، ح۷، ط آل البیت.

نتیجه: حجیت این روایت

فتحصل مما ذکرنا که از حیث صدور، چه از حیث سند و چه از حیث های دیگر، این روایت مشکل صدور ندارد.

مناقشات دلالی

دلالت نداشن، دو وجه دارد.

وجه اول: این روایت فقط مرتبه ی زبانی را مقیدکرده

یک وجه این است که بعضی شارحین این حدیث مثل ملاصالح مازندرانی در شرح کافی فرموده: امام نفرمودند: «حالا که اینطور است و امربه معروف آنها اثرندارد، بر شما امربه معروف واجب نیست.»، بلکه فرمود: مرتبه ی دیگری از امربه معروف بر شما واجب است؛ ترک مجالست با آنها. پس این روایت دلالت نمی کند بر این که امربه معروف بجمیع مراتبه مشروط است به قبول. بلکه آن که دلالت می کند، این است که اگر مرتبه ی زبانی را قبول نمی کنند، از تو ساقط است. ولی ممکن است مراتب بعدی اطلاق داشته باشد و چه اثر بپذیرند و چه نپذیرند، بر شما واجب است که آن مرحله ی دیگر را انجام بدهی. عبارت ایشان این است: «هذا أیضا نوع من الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و فیه فوائد الاولی ترک التشابه بهم الثانیه التحرز من غضب اللّه و عقوبته علیهم الثالثه تحقق لزوم البغض فی اللّه و ثباته الرابعه رفض التعاون فی المعصیه فان الوصل بالعاصی و المساهله معه یوجب معاونته فی المعصیه و جرأته فیها الخامسه بعثه علی ترک المعصیه فان العاصی اذا شاهد هجران الناس عنه ینفعل و ینزجر عن فعله بل تأثیره قد یکون انفع من القول و الضرب.»(۱) . این که «آیا این فرمایش ایشان تمام است یا تمام نیست؟»

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / استدلال به روایت یحیی الطویل و مناقشات آن) ۹۵/۰۸/۲۲

ص: ۱۴۸

۱- (۶) شرح الکافی، شیخ محمد صالح مازندرانی، ج۱۲، ص۱۷۷.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / استدلال به روایت یحیی الطویل و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط دوم (احتمال تأثیر) قول دوم (اشتراط خود تأثیر) بود، به استدلال به روایت حارث بن مغیره بود رسیدیم، مناقشات صدوری این روایت را بررسی کرده و پاسخ دادیم، نتیجه این شد که این روایت، مشکل صدوری ندارد.

دو اشکال دلالی در این حدیث شریف وجود دارد: اشکال اول را مطرح کردیم؛ عرض کردیم از بعضی شرّاح حدیث استفاده می شود که ترک مجالست هم مرتبه ای از امربه معروف است، پس حضرت می فرمایند: «با این که تأثیر ندارد، این مرتبه از امربه معروف را انجام بدهید.»؛ به اطلاق این فرمایش حضرت می فهمیم که: «این مرتبه از امربه معروف واجب است اگرچه این کار روی آنها اثری نداشته باشد.»، پس روایت دلالت نمی کند بر این که «امربه معروف، مطلقاً مشروط به تأثیر است.»، بلکه فقط مرتبه ی لسانی را مشروط به تأثیر می کند. البته ملاصالح مازندرانی این تقریب ما را نگفته، ولی ما خواستیم از همین کلام شان که ترک مجالست هم امربه معروف است استفاده کنیم.

جواب: ترک مجالست، امربه معروف نیست

جواب ما این است که این کار، وظیفه ی دیگری است و از مراتب امربه معروف نیست، و یک فلسفه ی دیگری هم دارد که در بعضی روایات آمده؛ یک فایده ی این کار این است که مردم وقتی شما را با آنها ببینند، می گویند: «شما از آنها بدتر هستید»، به علاوه ی این که باعث تقویت آنها می شوید، به علاوه ی این که باعث اغراء مردم می شود و فکرمی کنند: «آن آدم ها بد نیستند، وگرنه شیعیان با آنها ارتباط نداشتند.».(1) پس این دستور حضرت، امربه معروف نیست، بلکه وظیفه ی دیگری است؛ امربه معروف، به این معنی است که باید وادارش کنیم که معروف را انجام دهد، بلکه مرحوم امام احتیاط واجب کرده اند که به صیغه ی امر باید باشد. پس این کار (ترک مجالست) که آنها را وادار به معروف نمی کند، امربه معروف محسوب نمی شود، بلکه وظیفه ی دیگری است. الا این که یک جایی خود این «ترک مراوده» باعث حمل او بر این کار بشود، آنجا درست است که بگوییم: «این وظیفه هم جزء مراتب امربه معروف است.».

ص: ۱۴۹

۱- (۱) یادم هست یک بار به مرحوم آقای مشکینی گفتند: «فلان آقا هم شهریه می دهد»، ایشان تعجب کردند و گفتند: «مگر طلبه ها هم از ایشان شهریه می گیرند؟! ما زمان قدیم این چیزها را هم حساب می کردیم و از هر کسی شهریه نمی گرفتیم. مگر هر کسی شهریه داد، من باید بگیرم؟! فردای قیامت باید جواب بدهم؟!»، اینجا هم حضرت می فرماید: آنها را بایکوت کنید و باعث تأییدشان نشوید.

نتیجه این می شود که اشکال اول دلالی وارد نیست.

وجه دوم: این روایت اصلاً دلالت بر مدعا ندارد

اشکال دوم این است که این روایت، اصلاً دلالت بر قول دوم ندارد؛ قول دوم این بود که «امربه معروف» مشروط به واقع «تأثیر» است، نتیجه اش جریان برائت عند الشک در تأثیر است. این روایت آیا دلالت بر این مطلب دارد که: «حتی اگر تأثیر ندارد، باز هم باید بگویید.»؟ آن چه این روایت اثبات می کند، فقط همین است که اگر می دانید اثر ندارد، بر شما واجب نیست. اما لازمه اش این نیست که «آن که شرط است، واقع تأثیر است.»، ممکن است شرطْ احتمال تأثیر باشد و اینجا هم چون احتمال تأثیر نیست، پس شرط نیست و درنتیجه واجب نیست. و این، همان است که قوم گفته است.

حداکثر چیزی که از این روایت می فهمیم، این است که: «آن جایی که می دانیم تأثیر ندارد، از تحت ادله ی وجوب امربه معروف خارج می شود.»، اما آن جایی که نمی دانیم، باید به اطلاق ادله ی امربه معروف تمسک کنیم.

نتیجه: عدم دلالت این روایت بر قول دوم

نتیجه این شد که این روایت، علی رغم اعتبار سند، از نظر دلالت محل اشکال است، فلایمکن الاستدلال به این روایت برای اثبات قول دوم.

روایت یحیی الطویل

روایت دیگری که می توان به آن استدلال نمود برای اثبات اشتراط وجوب امربه معروف به واقع تأثیر و قبول، روایت مبارکه ای است که در منابع مختلف نقل شده: کافی، تهذیب، خصال صدوق، و هدایه ی صدوق، در تحف (که متأسفانه در جامع الاحادیث نیامده)، کتب مسمی به فقه الرضا، و شبیه ش در بعضی جاهای دیگر هم وجود دارد. در کافی اینچنین است: «وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ(۱) قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.»(۲) .

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

۲- (۳) الکافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

تقریب استدلال

تقریب دلالت، این است که مؤمنی را باید امربه معروف کنید که از این حرف شما متعظ می شود، پس مشروط به «واقع الاتّعاظ» کرده است، و همچنین جاهلی را باید امربه معروف کرد که «یتعلّم». اما اگر کسی صاحب سوط و سیف است، یا چون مظنّه ی ضرر است یا چون این شرط درباره ی آنها وجود ندارد که تعلم کنند یا اتعاظ پیداکنند، پس امربه معروف آنها واجب نیست. پس ظاهر این دلیل دلالت می کند بر «اتعاظ واقعی». پس اگر شک کردیم که: «این آقا آیا یتّعظ أم لا؟»، شبهه ی موضوعیه است و درنتیجه برائت جاری می شود، اگرچه مظنّه داشته باشیم؛ فقط جایی بر ما واجب است که این شرط را احرازکرده باشیم.

مناقشه ی صدوری اول: یحیی الطویل

صدور این حدیث، به وجوهی که در روایت قبلی گذشت، محل اشکال است: مخالفت با قرآن، مخالفت با ادله ی امربه معروف.

اما آنچه مربوط به خصوص این روایت می شود، این است که این «یحیی الطویل» که از امام صادق نقل کرده، مجهول است؛ یعنی از او نام برده شده، اما نه جرحی درباره ی او رسیده و نه تعدیلی. بزرگانی استدلال به این روایت را به خاطر همین راوی ردکرده اند.

طرق حل این اشکال

آیا این اشکال، قابل حل است؟ به طرقی می توان این اشکال را جواب داد که باید ببینیم: «آیا این طرق تمام است یا تمام نیست؟»:

راه اول: روایت ابن ابی عمیر

اولاً این روایت، مرویٌّ عنهِ ابن ابی عمیر است، و این سند هم تا ابن ابی عمیر تمام است، پس به نفس این سند، ثابت است که ابن ابی عمیر از او روایت نقل کرده. و شیخ درباره ی او فرموده: «لایروون و لایرسلون إلا ثقه»؛ کسانی که اخبار شیخ را درباره ی این ثلاثه قبول دارند مثل شهیدصدر و ما هم که قبلاً درباره اش صحبت کردیم. ولی بزرگانی که مثل محقق خوئی این را قبول ندارند، این راه اول، نافع به حال آنها نیست.

راه دوم: اسناد جزمی

دو نفر از بزرگان این روایت را اسناد جزمی داده انـد: صـدوق در «هـدایه»(۱) چاپ جدیـد ص۵۷ و جـامع الاحادیث ص۱۱، فرموده: «قال الصادق علیه السلام»، تحف العقول(۲) ص۲۶۶ فرموده: «و قال علیه السلام». بارها عرض کرده ایم که وقتی راوی اسناد جزمی بدهد، به شرطی که خبرش محتمل الحس و الحدس باشد و این احتمال هم متوفّر باشد، لافرق بین این که حدیث نقل کند به طور جزم، یا به طور جزم بگوید: «فلانی ثقه».

مرحوم امام هم در بیع فرموده: مرسلاتی که صدوق جزماً نسبت می دهد، حجت است، لکن وجه اش فرق دارد؛ فرموده: «چون یقیـن داشـته». مـا آنجـا اشـکال می کنیم که: «مگر یقین او برای مـا حجت است؟!»، مـا از این راه می رویم که در خـبر محتمل الحس و حدس بناء عقلا بر عمل به چنین خبری است.

راه سوم: فقه الرضا

راه سوم این است که این روایت، در کتاب فقه الرضا به این عبارت نقل شده که: «اروی عن العالم علیه السلام». این کتاب اگر از حضرت رضا باشد، سند نمی خواهد.

اشکال: مصنف کتاب فقه الرضا

اما این کتاب، کما هو الحق از حضرت رضا نیست، قبلاً عرض کرده ایم از شـلمغانی است، نه از پـدر صدوق، علی بن موسـی بن بـابویه؛ چـون نویسـنده اش علی بن موسـی است، بعضـی فکرکرده انـد: امـام رضـاست. این کتـاب، مـال «کتـاب التکلیف» شلمغـانی است؛ که قبـل از این که انحراف برایش پیـدابشود(۳) ، این کتـابش یـک رسـاله ی عملیه ای بوده که در خـانه های شیعیان وجود داشـته. و علی بن موسـی بن بابویه هم از راویان این کتاب بوده است که از شلمغانی این کتاب را نقل کرده پس مصنف کتاب «فقه الرضا»، شلمغانی است، و راوی اش علی بن موسی بن بابویه پدر شیخ صدوق است.

۱- (۴) الهدایه فی الاصول و الفروع، شیخ صدوق، ج۱، ص۵۷.

۲- (۵) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج۱، ص۲۶۶.

۳- (۶) شـلمغانی تـوقعش این بود که در عصـر غیبت، حضـرت او را نـائب خـاص قراربدهنـد. و وقـتی که قرارندادنـد، در اثر حسادتی که داشت، چپ شد. و این، خطری است که همه را تهدیدمی کند؛ که عمری خدوم اسلام باشد، اما آخرش به خاطر این توقعات نفسانی چپ بشود.

والد صدوق رساله ای خطاب به پسرش شیخ صدوق صاحب «من لایحضره الفقیه» نوشته، مرحوم صدوق در جای جای «من لایحضره الفقیه» می فرماید: « و فی رساله ی والدی إلیّ». اگر آن کتاب (فقه الرضا) را نگاه کنید، عین همین کتاب (عباراتی که شیخ صدوق از رساله ی پدرش نقل کرده) است. و چون صدوق به این کتاب اهتمام داشته، خیلی از جاها عین عبارات شلمغانی را آورده. اخیراً این کتاب رساله ی والد صدوق هم چاپ شده است.

و شاهد بعدی بر این که این کتاب (فقه الرضا)، همان کتاب شلمغانی است، این است که بعضی فتواهای متفرد شلمغانی در این کتاب هست؛ مثلاً اگر آب طوری باشد که وقتی ریگ در آن می اندازی موجش به آخر نرسد، معتصم است.

اعتبار این کتاب

اگر این کتاب، کتاب التکلیف شلمغانی شد، اقدم کتب حدیثی ما همین کتاب است. و این کتاب، مال زمان استقامت شلمغانی بوده است. راجع به کتاب ایشان از حسین بن روح سؤال کردند، ایشان فرمودند: من همان حرفی را می زنم که امام حسن عسکری راجع به کتب «بنی فضال» زدند که: «خذوا ما رووا و ذروا رأوا». پس این عبارت های «اروی» در این کتاب اگر «اُروی» باشد، حجت نیست. ولی اگر ظهور در «أروی» داشته باشد و ظهور در روایت کردن مباشری است، چون مال حال استقامتش است، لا بأس به. اما اگر یکی از این دو شرط نباشد (یا ظهور در «اَروی» نداشته باشد، یا ظهور در روایت مباشری نداشته باشد.)، از روایت این کتاب، فقط به عنوان مؤید می توانیم استفاده کنیم.

راه چهارم: استفاضه ی نقل

راه چهارم استفاضه ی نقل است؛ در منابع متعدد این روایت نقل شده است: شبیه اش در جعفریات هست، یا شبیه اش از میزان الحکمه به این نحو است که: «مِن صفه العالم أن لایَعظ إلاـ من یقبل». خیلی بعید است که تمام این نقله این روایت را جعل کرده باشند. این استفاضه اگر خودش دلیل قرارنگیرد، یؤید.

راه پنجم: کافی

آخرین وجه این است که این روایت در کافی است و طبق مبنای ما مشکلی ندارد.

نتیجه: مشکل سندی نداریم

این سند را اگر از راه پنجم تصحیح کردیم، فقط به درد روایات یحی الطویل در کافی می خورد. اما راه اول (روایت ابن ابی عمیر از او) به این درد می خورد که در هر کتابی باشد، تمام است. پس ما به خاطر دو راه مورد اعتماد، از ناحیه ی سند مشکلی نداریم.

مناقشه ی صدوری دوم: تردد متن

اشکال دلالی این است که این متن مردد است بین سه متن:

کافی و تهذیب و خصال و هدایه و تحف العقول به این نحو است که: «مؤمن فیتّعظ أو جاهل فیتعلّم».

فقه الرضا: «مؤمن فیستیقظ أو جاهل فیتعلم». البته از یک نسخه ی فقه الرضا هم نقل شده که «فیتّعظ».

جواهر: «مؤمن متیقِّظٌ أو جاهل متعلم». معلوم می شود نسخه ای که ایشان داشته از کافی یا از تهذیب، به این نحو بوده است.

این سه نسخه در مقام استدلال با همدیگر تعارض می کنند؛ چون اگر «فیتّعظ» باشد، ظهور دارد در این که قبول می کند؛ در «بیدار» رجاء و امید اثر هست. اگر «متیقّظ» باشد، یعنی «بیدار است» یعنی «احتمال اثر هست». اگر «فیستیقظ» باشد، یعنی بیدارمی شود و متوجهِ این حکم اسلام می شود، و این که «می پذیرد یا نمی پذیرد؟» مهم نیست. پس اگر «متیقّظٌ» باشد، دلالتی بر مدعا نمی کند. اما اگر «فیتعظ» یا «فیستیقظ» باشد دلالت می کند بر این که واقع «تأثیر» شرط است. پس متن، مردد است بین «ما یدل» و «ما لایدل».

نکاتی برای تأمل

شبهه ی دیگری که رویش فکرکنید، این است که: «مؤمن» گفته، یعنی آیا سنّی نباید امربه معروف بشود؟!

یکی هم این که روی این فکرکنید که «صاحب سوط و سیف» را واجب نیست امربه معروف کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / مناقشات استدلال به روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / مناقشات استدلال به روایت یحیی الطویل)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایت یحیی الطویل بود برای اثبات اشتراط وجوب امربه معروف به «تأثیر»؛ فرمود: مؤمنی را واجب است امربه معروف کنی که متعظ می شود و آن امر در او اثرمی گذارد. گفتیم که این اشکال، مورد مناقشات عدیده است؛ مشکل سند را پاسخ دادیم و نتیجه این شد که این حدیث از حیث افرادی که در سند است مشکل صدوری ندارد.

تقریب اشکال

مشکل دوم، تردد این سند است بین سه نسخه: فیتعظ، فیستیقظ، و متیقّظ. این تردد، هم اشکال صدوری ایجادمی کند و هم اشکال دلالی ایجادمی کند:

اشکال صدوری

اشکال صدوری ایجادمی کند به جهت همان حرفی که در «تعارض ادله» گفته اند؛ که می دانیم فقط یکی از این نسخه ها از امام صادرشده، ادله ی حجیت صدور نسبت به کدام نسخه جاری می شود؟ نسبت به هر سه جاری نمی شود؛ چون علم داریم که هر سه روایت از امام صادرنشده است. نسبت به یک نسخه متعبد کند دون دیگری، ترجیح بلامرجح است. نسبت به به یکی لا علی التعیین متعبدکند، چنین فردی وجود ندارد. پس ادله ی حجیت سند و حجیت صدور، اینجا قابل تطبیق نیست.

اشکال دلالی

از ناحیه ی تطبیق ادله ی حجیت ظواهر هم همین مشکل پیش می آید؛ ادله ی حجیت ظواهر اگر بر هر دو تطبیق بشود، علم به خلاف داریم که هر دو صادرنشده و نمی شود ادله ی حجیت ظواهر، ما را به هر دو متعبدکند، این که «ما را متعبد به هر کند» هم ترجیح بلامرجح است، احدهای لاعلی التعیین هم نداریم.

ص: ۱۵۵

پاسخ: حجت اجمالی

این، شبهه ای است که در اختلاف نسخ وجود دارد و حلش هم آسان نیست؛ بعضی می گویند: «شما چشم بندی می کنید»،

باید راه حلی برای این مشکل پیداکرد؛ پارسال یک راه حلی در آخر کار درست کردیم.

آن راه حل این است که آن کسی که نسخه ی «فیتّعظ» را نقل می کند، دو تا شهادت می دهد؛ یکی این که امام این را فرمود و غیر این (از جمله فیستیقظ و متیقظ) را نفرمود. آن کسی هم که «متقّظ» نقل می کند هم دو نسخه ی دیگر را نفی می کند، و آن کسی هم که «فیستیقظ» را نقل می کند. اما هر سه نسخه در یک چیز اشتراک دارند؛ که غیر از این سه تا نبوده. این مدلول التزامیِ این سه نقل را ضمّ کنید به این که هر سه نسخه دلالت دارند بر این که اینجا یک چیزی از امام صادرشده است. پس از طرفی متعبّد هستیم که چیزی از امام صادرشده است، و از طرف دیگر متعبد هستیم که غیر از این سه نبوده است، نتیجه این می شود که حجت اجمالی پیدامی کنیم که بالاخره یکی از این سه را فرموده.

اگر تمام نسخ یک مدلول داشته باشند

بعد از این که صدور این معنا از امام حجت شد، اگر هر سه نقل یک مدلول داشته باشد، به همان اخذمی کنیم.

اگر تمام نسخه ها اشتراک در مدلول نداشته باشند

اما در مانحن فیه از نظر دلالی برای ما مشکل ایجادمی شود؛ چون اگر «فیتّعظ» باشد، استدلال تمام است. اما اگر «متیقّظ» باشد؛ یعنی بیدار است و آگاه است و درنتیجه رجاء این که «حرف در او تأثیرکند» هست، در این صورت دلالت نمی کند بر این که «تأثیر» یا «علم به تأثیر» شرط است. مؤید این که «متیقّظ» باشد و معنای حدیث هم این باشد، نقل جعفریات است: «عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ جَاهِلٌ فَيُعَلَّمُ أَوْ مُؤَمَّلٌ يُرْتَجَى، وَ أَمَّا صَاحِبُ سَيْفٍ أَوْ سَوْطٍ فَلَا .»(1) ؛ «مؤمل یرتجی»، یعنی آدمی که درباره ی او رجاء این هست که بپذیرد. «فیستیقظ» هم یعنی همین که ممکن است بیداربشود و این گفته ی ما در او اثربگذارد. بنابراین این نسخه مردد است بین «ما یصح الاستدلال به» و «ما لایصح الاستدلال به».

ص: ۱۵۶

۱- (۱) الجعفریات – الأشعثیات، محمد بن اشعث کوفی، ج۱، ص۸۸.

مخلص اول: ترجیح نقل وسائل

آیا این اشکال، مَخلَصی وجود دارد یا ندارد؟

همانطور که قبلاً هم گفته ام، عده ای از اعاظم(۱) می فرمایند: عند اختلاف نسخ، مرجع ما نقل وسائل است؛ هر چه صاحب وسائل نقل کرده، ما همان را قبول می کنیم. چون این کتبی که در دست ماست، اصل این مجموعه تواتر اجمالی دارد. اما صاحب وسائل در خاتمه ی وسائل طرق خودش را به مرحوم کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوسی نقل کرده، پس روایاتش را به طرق معین نقل کرده است. بنابراین نقل های دیگر مجرد احتمال است و حجتی بر آن نداریم، نقل صاحب وسائل طریق معنعن ثابت شده دارد. فیض هم طریق معین دارد. و این دو نسخه که طریق معنعن دارند، «فیتّعظ» است. لذا حفظ وسائل و وافی واجب است؛ چون طریق معنعن دارند. و این، مزیتی است که در «جامع احادیث شیعه» وجود ندارد.(۲)

مناقشه: طریق صاحب وسائل، به اصل کتاب بوده

این مبنا، فرمایش این بزرگان است. اما همانطور که بارها عرض کرده ایم، طرق صاحب وسائل در خاتمه معلوم نیست طرقی به نسخه ی خاصی باشد، بلکه یک جاهایی از وسائل مسلّم است که طرق نداشته. آن طرق در انتهای وسائل، طریق به اصل کتاب است، اما مصداق را از قرائن و شواهد فهمیده است. مثل این است که ما هم کتاب «کافی» در خانه مان داریم. شاهد بر این مسأله هم این است که یکی از مشایخ صاحب اجازه ی صاحب وسائل مرحوم مجلسی (که هم عصر با صاحب وسائل بوده) بوده است ولی بعضاً در نقل بحار با وسائل اختلاف است؛ پس معلوم می شود این روایات را از همدیگر نگرفته اند، پس این اجازه ها به اصل کتاب بوده است. پس این راه حل نمی تواند راه حل درستی باشد. پس این مبنا هم محل اشکال و کلام است.

۱- (۲) ما ابتدا این مبنا را از استادمان مرحوم آقای قاروبی تبریزی دیدیم، بعد در کلمات مرحوم خوئی و شهیدصدر هم دیدم.

۲- (۳) در کتاب های حدیثی، محقق و چاپخانه ای که تحقیق کرده اند، همه باید ثقه باشند. بخشی از وسائل به خط خود صاحب وسائل نزد علامه طباطبائی و مرحوم آقای حجت بوده است. لذا این نرم افزارهایی که الآن تایپ می شود، قابل اطمینان برای فتوادادن نیست، الا این که اطمینان داشته باشیم که آنقدر دقت می کنند که به طور معمول سهو و نسیان رخ نمی دهد. فلذا این مهم است که کتب حدیث که مستند ماست، کی چاپ کرده؟ کی محققش بوده؟ کی غلط گیری کرده است؟.

مخلص دوم: اطمینان در اثر تکرار «فیتّعظ»

راه دوم این است که این نقـل «فیتّعـظ» در اثر تکررش در منـابع مختلف مورد اطمینان می شود و نقل صاحب جواهر هم متفرّد است؛ احتمـال دارد بـا اعتمـاد به حافظه اش نقل کرده و اشـتباه کرده باشـد. کسانی که خوش حافظه هسـتند و مراجعه هم نمی کنند، گاهی از این اشـتباهات می کنند؛ آیت الله شبیری می فرمودند: «در این «اعتماد بر حافظه»ها آنقدر اشتباه دیده ام که اگر بخواهم حتی «قل هو الله احـد» را هم بنویسم، به قرآن مراجعه می کنم و می نویسم.»!. البته باید تتبع بیشتری بشود؛ مثلاً تهذیب هـای رحلی بزرگ را هم بایـد مراجعه کنیم ببینیم: «آیـا این نسـخه ی «متیقّظ» یا «فیستیقظ» تأییـدمی شود یا نه؟»، من از آقایان خواهش می کنم خودشان در این زمینه بررسی کنند.

ولی معمول کافی ها و خصال و هـدایه و تحف را که نگاه می کنیم، می بینیم همه شان متفق انـد بر «فیتّعظ». آیا در اینجا برای انسـان اطمینـان پیـدانمی شود که آنچه صـحیح است، نسـخه ی «فیتّعـظ» است؟! اگر برای کسـی اطمینان پیـدابشود که «فیتّعظ» است، این مشـکل برایش دفع می شود. بنابراین ممکن است از این راه اطمینان حاصل بشود که نسخه ی «فیتعظ» درست است. پس اشکال می ماسد؛ یعنی این روایت، بر اشتراط واقع «تأثیر» دلالت می کند.

مناقشه ی سوم: اختصاص به «مؤمن»

اشـکال بعـدی که هم مشـکل دلالـی ایجـادمی کنـد و هم مشـکل صـدوری، این است که می فرمایـد: «مؤمن فیتّعظ»؛ موضوع وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر را «مؤمن» قرارمی دهـد، و این، خلاف آن همه روایات امربه معروف است که مطلق اسـت و حتی مخالفین را هم باید امربه معروف کنیم. پس این حدیث هم اشـکال صدوری پیدامی کند؛ یک مضـمونی دارد که نمی شود این مضمون را قبول کرد.

ص: ۱۵۸

معانی «مؤمن» در روایات

إن قلت که: شاید معنایش «مسلم» باشد؛ چون گاهی «مؤمن» در مقابل «فاسق» به کار برده می شود. قلت که: باید معانی مختلف «مؤمن» را در روایات بررسی کنیم.

۱- مقابل فاجر و فاسق

مثلاً عن علی علیه السلام: «ثَلَاثَةٌ لَا یَنْتَصِفُونَ مِنْ ثَلَاثَةٍ»: سه گروهند که از سه گروه مورد انصاف قرارنمی گیرند: «شَرِیفٌ مِنْ وَضِیعٍ، وَ حَلِیمٌ مِنْ سَفِیهٍ، وَ مُؤْمِنٌ مِنْ فَاجِرٌ.»(۱) . در این روایت «مؤمن را در مقابل «فاجر» قرارداده است؛ «فاجر» یعنی «فاسق».

و همچنین: «رَأَیْتَ الْمُؤْمِنَ صَامِتاً لَا یُقْبَلُ قَوْلُهُ وَ رَأَیْتَ الْفَاسِقَ یَکْذِبُ وَ لَا یُرَدُّ عَلَیْهِ کَذِبُهُ»(۲) .

در عبارت «ناصریات» سیدمرتضی فرموده: «الذی یذهب إلیه أصحابنا أنّ أحداً لایستحق الشفعه بالجوار»: به مجرد همسایگی حق شفعه پیدانمی شود، «مِن مؤمن و لا فاسق»(۳) ؛ مؤمن را در مقابل فاسق قرارداد.

۲- مقابل کافر

یک جا «مؤمن» را مقابل «کافر» قرارداده اند؛ مثلاً در کتاب ««ارث» گفته اند: «فإن مات مؤمن و له وارث، کافر لم یرثه.»(۴) ، یا می گویند: «لایُقتَل مؤمن بکافر»(۵) : اینجا «مؤمن» در مقابل «کافر» است؛ یعنی اگر یک مسلمانی یک کافری را بکشد، قصاص نمی شود، پس به معنای «مسلم» است.

یا مثلاً در روایات طینت در کافی داریم: «فَمِنْ هَذَا یَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْکَافِرَ وَ یَلِدُ الْکَافِرُ الْمُؤْمِنَ وَ مِنْ هَاهُنَا یُصِیبُ الْمُؤْمِنُ السَّیِّئَهَ وَ مِنْ هَاهُنَا یُصِیبُ الْکَافِرُ الْحَسَنَهَ فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِینَ تَحِنُّ إِلَی مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَ قُلُوبُ الْکَافِرِینَ تَحِنُّ إِلَی مَا خُلِقُوا مِنْهُ.»(۶) .

۱- (۴) الأمالی، شیخ طوسی، ج۱، ص۶۱۴.

۲- (۵) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۳۸، ط اسلامیه.

۳- (۶) المسائل الناصریات، سید شریف مرتضی، ج۱، ص۳۷۵.

۴- (۷) المراسم العلویه و الأحکام النبویه، شیخ عبدالعزیز دیلمی، ج۱، ص ۲۲۰.

۵- (۸) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۳، ص۷۲.

۶- (۹) الکافی، شیخ کلینی، ج۲، ص۲، ط اسلامیه.

۳- مقابل مخالف

تارتاً در مقابل «مخالف» یعنی اهل تسنّن است: مثلاً در «زکات فطره» سؤال شده: «هل یجوز إعطاؤها لغیر مؤمن؟ فکتب إلیه: علیک أن تخرج عن نفسک صاعا بصاع النّبی صلی اللّه علیه و آله و سلم، و عن عیالک أیضا لا ینبغی لک أن تعطی زکاتک إلّا مؤمنا»(۱) . اینجا «مؤمن» مقابل «مخالف و سنّی» قرارگرفته است.

۴- مقابل منافق

گاهی هم «مؤمن» در مقابل «منافق» استعمال می شود: «عن علی بن أبی طالب، أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله قال: إن ابنتی فاطمه لیشترک فی حبّها البرّ و الفاجر، و انی کتب إلیّ انه لا یحبّک إلا مؤمن و لا یبغضک إلا منافق .»(۲) .

دلالت روایت طبق هر یک از معانی

بنابراین «مؤمن» در لسان روایات، معانی مختلفی دارد. اگر در مقابل کافر باشد، خوب است؛ به این روایت خدشه ای واردنمی شود؛ مسلمان را باید امربه معروف کنیم.

در مقابل فاجر نیست؛ چون به فاجرها را باید امربه معروف کنیم، نه مؤمنی که گناه نمی کند.

درباره ی «منافق» هم معنی ندارد.

اگر در مقابل «سنّی» باشد، این اشکال مطرح می شود که: «چرا سنّی را لازم نیست امربه معروف کنیم در حالی که روایات زیادی در امربه معروف مطلق است؟!»، و ممکن است با همین اشکال ظن به عدم صدور این روایت داشته باشیم و درنتیجه حجت نباشد.

معنای اظهر و تقریب اشکال

تنها معنایی که مضرّ به استدلال به این روایت است، معنای چهارم است که «مؤمن» را مقابل «مخالف» قرارداده است و بعضی بزرگان چنین نظری دارند؛ امام و محقق خوئی قدس سرّهما در بحث «غیبت» قائلند که این کلمه ی «مؤمن» نقطه ی مقابل «مخالف» منظور است؛ یعنی سنّی نباشد. و ادله ای هم که گفته: «غیبت مؤمن، حرام است.»، یعنی غیبت شیعه ی اثناعشری. البته «مؤمن»، یعنی کسی که اعتقادش تا زمان خودش صحیح باشد؛ مثلاً کسی در زمان امام صادق می زیسته، آنچه تا زمان خودش روشن شده را باید قبول داشته باشد. ولی در روزگار ما تنها مصداقش شیعه ی اثناعشری است. آیا در این صورت می توان این روایت را قبول کرد؟

۱- (۱۰) أجوبه مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفه، ابن ادریس حلی، ج۱، ص۲۳۹.

۲- (۱۱) شرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار، القاضی التمیمی المغربی، ج۱، ص۴۴۴.

اینجا اشکالی وجود دارد،فردا.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / ادامه ی مناقشات روایت یحیی الطویل) ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / ادامه ی مناقشات روایت یحیی الطویل)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال بـه روایت یحیی الطویـل بـود، به این مـاقشه رسـیدیم که از این روایت اسـتفاده می شـود که موضـوع امربه معروف «مؤمن» است و مؤمن هم در روایـات به معنـای کسـی است که معتقـد به حقی است که ثبت فی زمـانه، نـتیجه این می شود که بعـد از نصب امیرالمؤمنین یا فوقش بعـد از رحلت رسول اکرم، کسـی که قائل به امامت آن بزرگوار و یازده فرزندش نباشـد، مؤمن نیست. نتیجه این می شود که به حسب این روایت، امربه معروف غیر شـیعه ی اثناعشـری واجب نیست، درحـالی که لایمکن الالتزام به فقهیا. پس چون خلاف اجماع و مسلم فقه است، پس ادله ی تعبد به صدور، این روایت را نمی گیرد.

این مطلب که ایمـان در این آیـات و روایـات به این معنـاست، بزرگـانی مثـل مرحوم امام در بحث «غیبت» فرموده انـد. یا باید بگوییم: از حین نصب که همان «غـدیر» بود، یا بایـد بگوییم: بعـد از وفات حضـرت این وظیفه به گردن شان می آید. علی أیّ حال، بعد از وفات حضرت عقیده ی حق شیعه ی اثناعشری است.

حضـرت امام در «مکاسب»شان در بحث «غیبت»، در دفع این توهم که «اصـطلاح «اسـلام» و «ایمان» در عصـر ائمه حادث شده است.»، می فرمایند:

و أما ثانیاً فلأنّ الإیمان کان قبل نصب رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیّا- علیه السلام- للولایه عباره عن التصدیق باللّه و رسوله، و لم یکن قبل نصبه، أو قبل وفاته علی احتمال، موردا لتکلیف الناس و من الأرکان المتوقّف علی الاعتقاد بها الإیمان، لعـدم الموضوع له، و أمّا بعـد نصـبه، أو بعد وفاته صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم، صارت الولایه و الإمامه من أرکانه. فقوله تعالی «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَهٌ» هو جعل الأخوّه بین المؤمنین الواقعیین.

ص: ۱۶۱

غایه الأمر أنّ فی زمان رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان غیر المنافق مؤمنا واقعا، لإیمانه باللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و بعـد ذلـک کـان المؤمن الواقعی من قبـل الولایـه و صـدقها أیضـا. فیکون خطـاب یـا أیّهـا المؤمنون متوجّهـا إلی المؤمنین الـواقعیین و إن اختلفـت أرکـانه (أی من أرکـان الإیمـان) بحسب الأزمـان، من غیر أن یکـون الخطـاب من أوّل الأـمر متوجّها إلی الشیعه حتّی یستبعد سیّما إذا کان المراد بالمؤمن الشیعه الإمامیه الاثنی عشریه.(۱)

فاطمه ی بنت اسد به حسب تاریخ وقتی نکیر و منکر از او سؤال کردند: «من امامک؟» حضرت فرمودند بگوید: «پسرم».

قدر مسلّم، این است که بعد از رحلت رسول اکرم کسی که شیعه ی اثناعشری نیست، مؤمن نیست. بعضی بزرگان هم از جمله صاحب حدائق(۲) و محقق خوئی(۳) در همین بحث «غیبت» فرموده اند: اینها کافرند. مرحوم امام(۴) هم در همان حدیث شریف «ارتد الناس بعد رسول الله الا ثلاثه» فرموده اند: وجه «ارتداد» این است که برای تمام مسلمینِ آن روز مسلّم بوده است پیامبر این کار را کرده است، بنابراین عدم قبول، یعنی رد پیامبر و خدا، و این ارتداد است.(۵)

ص: ۱۶۲

۱- (۱) المکاسب المحرمه، امام خمینی ره، ج۱، ص ۲۵۰.

۲- (۲) الحدائق الناضره فی أحکام العتره الطاهره، شیخ یوسف البحرانی، ج۱۸، ص۱۴۸.

۳- (۳) فقه الشیعه، سید مهدی موسوی خلخالی، ج۳، ص۱۵۵.البته مرحوم آقای خوئی قائل به کفر عصر حاضر نشده اند، بلکه همان فرمایش مرحوم امام را که استاد نقل کرده اند، درباره مسلمین زمان پیغمبر فرموده اند: «و أما الولایه بمعنی الخلافه و ولایه الأمر فهی من ضروریات المذهب لا من ضروریات الدین، لأن العامه یفسّرون ما ورد فی ولایه علی علیه السّلام و أهل بیته بالحب دون الإمامه، و إنکار ضروریّ المذهب لا یوجب الکفر. و أمر الولایه و إن کان حقا واقعا لمن أمعن النظر، و تجنب عن التکلف و التعصب. لکن قد ذکرنا: أن إنکار الضروریّ لا یوجب الکفر إلّا مع الالتفات، و أکثرهم غیر ملتفتین إلی ذلک نعم من کان منهم فی صدر الإسلام، و سمع النبیّ صلّی اللّه علیه و آله یدعو إلی زعامه علی علیه السّلام و أهل بیته، و إلی إمامتهم و متابعه الناس لهم، و علموا بذلک و أنکروه کانوا کفره فجره. و من هنا ورد: فی الأخبار .أنه ارتد الناس بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إلّا ثلاث أو أربع. و لکن مع ذلک کان یعامل معهم معامله الطهاره و الإسلام، للاضطرار و التقیه.»

۴- (۴) کتاب الطهاره، امام خمینی ره، ج۳، ص۳۱۶.. حضرت امام هم قائلند که سیره بر طهارت مخالفین است: «ضروره استمرار السیره من صدر الإسلام إلی زماننا علی عشرتهم و مؤاکلتهم و مساورتهم و أکل ذبائحهم و الصلاه فی جلودها، و ترتیب آثار سوق المسلمین علی أسواقهم؛ من غیر أن یکون ذلک لأجل التقیّه. و ذلک واضح لا یحتاج إلی مزید تجشّم.»

۵- (۵) نتائج الافکار، الاول، سید محمد موسوی گلپایگانی، ج۱، ص۱۹۶..البته این، نظر همه بزرگان در تفسیر آن روایت «ارتد الناس» نیست؛ مرحوم آقای گلپایگانی در نتائج الأفکار فی نجاسه الکفار؛ ص: ۱۹۶ می فرمایند: «انّ هذا الارتداد لیس هو الارتداد المصطلح الموجب للکفر و النّجاسه و القتل، بل الارتداد هنا هو نکث عهد الولایه، و نوع رجوع عن مشی الرسول الأعظم، و عدم رعایه وصایاه، و لو کان المراد منه هو الارتداد الاصطلاحی لکان الامام علیه السلام- بعد ان تقلّد القدره و تسلّط علی الأمور- یضع فیهم السیف و یبدّدهم و یقتلهم من أوّلهم إلی آخرهم خصوصا بلحاظ أنّ توبه المرتدّ الفطری لا تمنع قتله و لا ترفعه بل یقتل و ان تاب.»

بنـابراین طبـق این نظر که «مؤمن» در روایـات در دارد در معنـای مقابـل «مخـالفت»، و نظر قوی ای است و بزرگـانی هم آن را فرموده انـد، این شـبهه اینجا پیـدامی شود؛ که چطور امربه معروف مخالفین واجب نباشد درحالی که به اجماع و ضـرورت فقه امربه معروف همه ی مسلمین واجب است.

تخلص از این اشکال

آیا راه تخلصی برای این شبهه هست یا نیست؟ بزرگانی که ما مراجعه کرده ایم، ندیده ایم کسی این اشکال را جواب بدهد.

جواب اول: اجماع قرینه است بر اراده ی کافر

همین ضرورت و اجماع اگر مفروض و درست باشد، قرینه می شود که این مؤمن در اینجا، در مقابل «کافر» است. آن معنا (که «مؤمن» ظهور دارد در معنـای مقابـل «مخـالف») این است که این واژه لو خُلّی و طبعهـا معنـایش مقابـل «مخـالف» است. اما ما همانطور که دیروز عباراتش را بررسـی کردیم، «مؤمن» در چهار معنی به کار رفته است و این مطلبِ مسـلّم قرینه می شود که این معنای مقابل «مخالف» اراده نشده است. پس آنچه شما باعث عدم حجیت قرارش دادید، قرینه می شود برای این معنا.

جواب دوم: «إنما» دلالت بر «حصر» نمی کند

ثانیاً این مطلب در صورتی درست است و خلاف مسلّم لازم می آید که این جمله مفهوم داشـته باشد و دلالت بر حصـر داشته باشد، کما علیه المشـهور. اما بزرگانی مثل مرحوم امام می فرمایند: «إنما تأکید دلالت است، و حصـر را افاده نمی کند که: این است و جز این نیست.». وقتی حصـر نـداشت، پس مفهوم هم نـدارد، و فقط یک مصـداق مسـلّمی را دارد می گویـد و وجوب امربه معروف مخالفین را نفی نمی کند. پس یک راه هم انکار مفهوم داشتن این جمله است.

جواب سوم: به قرینه ی اجماع و ضرورت، این جمله مفهوم ندارد

ص: ۱۶۳

جواب سوم این است که حتی اگر هم بپـذیریم که: «إنمـا، دلالت بر حصـر کنـد. یا چون این جمله در مقام تحدیـد است، پس مفهوم دارد.»، ولی به قرینه ی اجماع و ضرورت می فهمیم که اینجا مفهوم وجود ندارد.

جواب چهارم: خدشه در اجماع و ضرورت

جواب اخیر هم این است که این اجماع و مسلّم، امر ضروری قطعی نیست؛ فوقش اطلاقات ادله است که شامل مؤمن و مخالف هم می شود، بلکه شامل مسلمان و کافر هم می شود. پس این اجماع اگر هم باشد، مدرکی است؛ مستندش همین اطلاقات و عمومات است.

سؤال: مگر شما بارها نگفته اید که: «اگر در موردی واقعاً صغرای اجماع محقق باشد و برخلاف همه بفهمیم، باید خودمان را تخطئه کنیم.»؟

پاسخ: شاید به مقید برنخورده اند؛ گاهی شهید هفت جور فتوی داده است! شیخنا الاستاذ می فرمود که با وجود ابزار فعلی، بدون مراجعه به این ابزار، فحص و یأس حاصل نمی شود. کما این که مرحوم آخوند بعد از این که مستدرک نوشته شد، در جلسه ی استفتائات امرمی فرمود که باید مستدرک را هم بیاورند. شما هم الآن باید در همین صندوق ها سرچ کنید تا فحص تان کامل بشود.(۱)

الا این که یک مقید در مقابل مطلقات زیادی قراربگیرد، که در این صورت بعضی بزرگان می گویند: آن مطلقات زیاد، آبی از تخصیص و تقیید می شود. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، نمی تواند به وسیله ی این روایت تخصیص بزند.

۱- (۶) من خودم قبلاً در حدیث «الناس فی سعه مما لایعلمون» در نوشته هایم نوشته بودم فقط دو نفر «مما لایعلمون» گفته اند، با وجود همه تتبعی که کرده بودم و خیلی هم زحمت کشیده بودم، اما به بیش از این برنخورده بودم. حالا که این صندوق ها پیداشده سرچ کرده ام، دیدم که خیلی ها گفته اند.

پس، از این شبهه هم به این وجوهی که گفته شد، می توانیم تخلص پیداکنیم.

مناقشه ی چهارم: عدم وجوب امربه معروف مقابل صاحب سوط و سیف

این اشکال، از بعض اجلاء عصر است؛ که فرموده اند: علاوه بر ضعف سند، یک مشکل دیگر هم دارد؛ که ذیل حدیث فرموده: «و أما صاحب سوط و سیف فلا»، این چیزی است که نمی شود به آن ملتزم شد. فرموده اند: «و کیف یکون الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی قبال صاحب السوط و السیف حراماً أو مرجوحاً مع أن أفضل أفراد الأمر و النهی، هو کلمه عندل عند امام جائر علی ما قاله النبی الأکرم و وصیه الأعظم؟! و من المعلوم أن الإمام الجائر هو صاحب السوط و السیف دائماً فالقول بعدم جواز الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی قبال صاحب السوط و السیف، یوجب فتحَ باب تسلط الجبابره و الطغاه علی ضعفاء الأمه و علی محو الأحکام الدین و تخریب و تضعیف عقائد المسلمین. و هو أمر مخالف لمبنای الشریعه الغراء. فخلاصه القول أن خبر یحیی الطویل هذا، مضافاً إلی ضعف سنده، مخالفٌ لسائر الأخبار المعتبره و سیَر المجاهدین الذی اجترحوا انفسهم ابتغاء مرضات الله، و بیّضوا وجه التاریخ و الفضیله، جزاهم الله عن الإسلام و أهلَه خیرَ الجزاء. و مما ینبغی التنبه له، أن مضمون هذا الخبر الدال علی أن صاحب السوط و السیف لایؤمر به و لایُنهی عنه لایمکن الاعتماد علیه و القول به، فإن عدّهً کبیرهً من المجاهدین الآمرین بالمعروف و الناهین عن المنکر الذین فی رأسهم مولانا ابوعبدالله الحسین علیه السلام قدقاموا فی وجه صاحب السوط و السیف و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، و بذلوا دمائهم فی هذا السبیل حتی جُعلت کلمه الله هی العلیا و کلمه الظالمین هی السفلی.»(۱) ، و باز بزرگانی از مجاهدین مثل عمار را که مقابل سلاطین ایستادند را نام برده است که اگر واجب نبود، چطور اینها این کارها را کرده اند؟! لذا «صاحب سوط و سیف» مضمونی است که نمی توانیم به آن اخذ کنیم.

ص: ۱۶۵

۱- (۷) کتاب الأمر بالمعروف، سید محسن خرازی، ج ۱، ص۶۵-۶۷.

جواب اول: تفکیک در حجیت

از ما ذکرنا سابقاً بعض جواب ها استفاده می شود: اولاً اگر قائل به تبعیض در حجیت باشیم، می توانیم بگوییم: «ذیل روایت قابل اخذ نیست»؛ کما این که در «ینقض الصوم و الوضوء» اینطور بوده است. و ادله ی حجیت سند، نسبت به کل جملهٍ جملهٍ انحلالی است و لذا جمله ی اول را دربرمی گیرد ولی جمله ی آخر را دربرنمی گیرد.

جواب دوم: عدم معارضه با روایات «کلمه عدل عند امام جائر»

جواب دیگر این است که خود آن روایتی که فرمود: «کلمه حق عند امام جائر» با این روایت معارضه نمی کند؛ چون برایش شرط گذاشت؛ به شرطی که بپذیرد: «مع ذلک یقبل منه». چون صاحب سوط و سیف عموماً نمی پذیرد، پس به آن روایات هم نمی توانیم برای این جهت تمسک کنیم و بگوییم که از آن روایات وجوب امربه معروف مقابل سلاطین جور اثبات می شود و این روایت یحیی الطویل با آن روایات معارض است.

جواب سوم: قیام امام حسین، مصداق امربه معروف محل نزاع نیست

اما سیدالشهداء از باب حفظ اسلام عن الاندراس قیام کرد و قیامش هم امربه معروف اصطلاحی نبود، اگرچه عنوان امربه معروف مثل عنوان «جهاد» بر معانی مختلفی هم صدق می کند. در تحف العقول برای عنوان «جهاد» چهار معنای ذکرشده از امام حسین(1) . امربه معروف، به یک معنای عامّی، به معنای اجرای کل اسلام از جمله «اجرای حدود» است. و قیام امام حسین علیه السلام به این معنا مصداق امربه معروف بوده است. ولی امربه معروفی که محل بحث ماست، به معنای خاصش است. لکن امام حسین اگر قیام نمی فرمود، اسلام از بین می رفت؛ آن کسی که نعوذ بالله می گوید: «لعبت هاشم بالملک فلا وحی نزل»، کسانی بودند که می خواستند اسلام را از بین ببرند. در زمان سیدالشهداء چاره ای جز آن نبود برای حفظ اسلام، لذا خداوند متعال شاء أن یراه قتیلًا. نباید این معنا را با اینها قاطی کنیم. اگر امروز بیضه ی اسلام در خطر قرارگرفت، اگرچه صدهزارنفر هم کشته بشود، قیام واجب است و نباید با استناد به امثال این روایت بگوییم: «قیام مقابل صاحب سوط و سیف واجب نیست.». پس این که ما افعال سیدالشهداء یا بزرگان دین و اولیای الهی مثل عمار و حجر را مثال بزنیم، مثال های مع الفارقی است و ربطی به اینجا ندارد.

۱- (۸) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج۱، ص۲۴۳.

جواب چهارم: علت عدم سکوت اصحاب امیرالمؤمنین

علاوه بر این که در کلمات بعضی بزرگان هست؛ که آن بزرگانِ صدر اسلام، قبلاً از طرف ائمه به آنها گفته شده که این سلاطین می خواهند محبین امیرالمؤمنین را بکشند و لذا شما چه حق را بگوید و چه نگویید، شما را خواهندکشت، وقتی یقین دارند کشته می شوند، جای تقیه نیست؛ می گویند: «پس بگذار حرف مان را بزنیم و مردم را آگاه کنیم و بکشندمان». در این صورت، مسأله ی آنها ربطی به امربه معروف نداشته، مسأله ی آنها مسأله ی دیگری بوده است.

سؤال: این که امربه معروف را اینقدر ضیق تعریف می کنیم، دلیلش چیست؟

پاسخ: دلیلش روایات است. امربه معروف امام حسین، یعنی اقامه ی سیاسات دینیه، یعنی همان کاری که پیغمبر کردند. نه این که حضرت می خواهد برود به یزید تذکر لسانی بدهد. دست دزد را بریدن، که امربه معروف نیست. این را از ادله می فهمیم؛ لذا حتی بعضی احتیاط واجب کرده اند که باید با لسان آمرانه باشد.

جواب پنجم: عدم دلالت این روایت بر حرمت

حضرت در این روایت فرموده اند: «أما صاحب سوط و سیف فلا»، ممکن است «فلا» هم به این معنی باشد که آن وجوب نیست، ممکن است جواز یا استحباب باشد.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط واقع «تأثیر» / روایت ابان بن تغلب و مناقشات استدلال به آن) ۹۵/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط واقع «تأثیر» / روایت ابان بن تغلب و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

ادله ی قول دوم (اشتراط واقع «تأثیر») را بررسی می کردیم.

روایت ابان بن تغلب

روایت دیگری که برای اشتراط تأثیر وجوب امربه معروف به واقع «تأثیر» می توان به آن استنادکرد، روایت ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است. صاحب وسائل در باب دوم از ابواب «امربه معروف» حدیث پنجم نقل فرموده، حدیث شریف، در کافی است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدِّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَةَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَاراً فَكَذَلِكَ لَا تُحَدِّثُوا بِالْحِكْمَةِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَأْثَمُوا وَ لْيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ الْمُدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ.»(۱) . اگر کسی جرحی بر کسی واردکند، آن کسی که می تواند او را شفابدهد و نمی دهد، او هم در جنایتش

شریک است؛ چون همان کاری را کرده که جارح کرده و درواقع اراده ی آسیب رساندن به مجروح داشته.

ص: ۱۶۷

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۳۴۵، ط اسلامیه.

تقریب استدلال

امرمی فرماید به منزله ی طبیبی باشید که اگر دیدید موضع شفا هست، اقدام کنید، و اگر دیدید که موضعش نیست اقدام نکنید. پس در مواضع امربه معروف اگر دیدید اثر دارد اقدام کنید، و اگر دیدید که اثر ندارد، اقدام نکنید. شرط اقدام، این است که ببینیم موضع شفا هست. پس اگر شک داشتیم که موضع است، برائت جاری می کنیم.

اشکال اول: بررسی روات سند

۱- سهل بن زیاد

اشکال اول این است که این سند، مشتمل بر افرای است که مشکل دارند؛ یکی سهل بن زیاد که جرح و تعدیلش باعث می شود مجهول باشد.

۲- عبیدالله الدهقان

اشکال دوم «عبیدالله الدهقان»(۱) است؛ که دو نفر به این نام داریم: عبید الله بن احمد الدهقان، و عبید الله بن عبدالله الدهقان. اولی، مجهول است؛ نه توثیق دارد نه جرح دارد. دومی را نجاشی فرموده ضعیف است.

۳- عبدالله بن القاسم

مروی عنه دهقان، عبدالله بن قاسم است. برای «عبدالله بن قاسم» سه عنوان داریم:

۱- القاسم الحارثی

یکی از این سه عنوان، «عبدالله بن القاسم الحارثی» است. نجاشی درباره ی او فرموده: «ضعیفٌ غال». ابن غضائری فرموده: «عبدالله بن القاسم البطل الحارثی بصری کذاب غال ضعیف متروک الحدیث معدول عن ذکره.»، هر چه خوبان همه دارند، تو تنها داری. ولی از رجال کامل الزیارات است. بنا بر این که بگوییم: «هر که در رجال کامل الزیارات است، مشمول شهادت ابن قولویه می شود و ثقه است.»، اینجا تعارض می شود بین نجاشی و ابن غضائری با توثیق ابن قولویه.

ص: ۱۶۸

۱- (۲) وسائل فقط لقب «دهقان» را گفته، و این یکی از مشکلات وسائل بوده که چون برای خودش روشن بوده اسم را حذف کرده، ولی وقتی که به مصدر وسائل مراجعه می کنیم، اسمش را پیدامی کنیم.

مرحوم خوئی: تضعیف پذیرش

اینجا مرحم محقق خوئی قدس سره در «معجم رجال الحدیث» فرموده که: ما توثیق را اخذمی کنیم؛ چون کتاب منسوب به ابن غضـائری ولو خودش ثقه ی عـدل و خریـط فن رجـال است، مـا یقین نـداریم که این کتـاب، کتـاب او باشـد، پس اعتبـاری به کتـابش نیست و لـذا جرحی که از نـاحیه ی ابن غضائری رسیده ضـرری نمی زنـد. اما نجاشـی کلامش ظهور دارد در این که خودش ضـعیف است نه این که در نقل حدیث ضعیف باشد، در مذهب ضعف دارد(۱) ، اما آیا در نقل حدیث هم دروغ می گوید؟ این را نفرموده.

لذا مرحوم آقای خوئی فرموده اند: «أقول: لم یظهر من النجاشی ضعف عبد الله فی الحدیث و إنما ضعفه فی نفسه من جهه الغلو و أما ابن الغضائری فلا اعتماد علی ما نسب إلیه، إذن لا معارض لتوثیق ابن قولویه فلا مناص من الحکم بوثاقته.»(۲) .

استاد: پذیرش تضعیفات

ابن غضائری

امـا درباره ی کتاب ابن غضائری، نقل های علامه از ابن غضائری را می پـذیریم؛ چون اِخبار علامه از این کتاب، اخبار محتمل الحس و الحدس است؛ چون علامه و ابن داود، در عصـری می زیسـته اند و شاگرد کسـی (سیدبن طاوس) هستند که کتابخانه ی عظیمی داشـته که منـابع بسیاری از کتب رجـالی و تـاریخی در کتابخـانه اش فراوان بوده است، پس اخبار این دو بزرگوار، محتمل الحس و الحدس است.

ص: ۱۶۹

۱- (۳) غلوّ، ضـعف در عقایـد اسـت؛ عـده ای از غالیـان می گفتـه انـد: اگر ولاـیت امیرالمـؤمنین داشـته باشـید، نیـاز نیسـت نمازبخوانید. الآن هم عده ای در پاکستان همین فکر را دارند، خیلی هم خوب مصیبت می خوانند، ولی چون معتقدند که حبّ علی همه گناهان را پاک می کند، نمازنمی خوانند شرب خمر هم می کنند.

۲- (۴) معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص۲۸۴.

وقتی نقل های علامه را با ابن داود مقایسه می کنیم، برای انسان اطمینان حاصل می شود که این کتاب، مجعول نیست. بنابراین برای ما ثابت است که این کتاب، کتاب ابن غضائری است. پس وقتی ابن غضائری گفته: «کذاب»، باید «القاسم الحارثی» را کناربگذاریم.

بعضی گفته اند: «توثیقات ابن غضائری را قبول می کنیم اما تضعیفاتش را خیر؛ چون مبنای ضیقی برای توثیق داشته.»، ولی ما این حرف را قبول نداریم و تضعیفاتش را می پذیریم.

نجاشی

نجاشی که فرموده: «ضعیف غال»، دو شهادت است، نگفته: «ضعیفٌ لأنه غال» تا بتوانیم بگوییم: «فقط ضعف در مذهب اثبات می شود و این شهادت نجاشی، شهادت بر دروغ گوبودنش نیست.». یادم نمی آید جای دیگری مرحوم آقای خوئی غال را دلیل «ضعیف» گرفته اند.

نتیجه: تعارض با کامل الزیارات

پس ایشان ضعیف است اگر کامل الزیارات را قبول نکنیم. اگر کامل الزیارات را قبول کنیم، تعارض می کند.

۲- القاسم الحضرمی

یک عنوان دیگر «عبدالله بن القاسم الحضرمی المعروف بالبطل» است. نجاشی درباره ی او فرموده: «کذاب غال یروی عن الغلات، لا خیر فیه و لایعتدّ بروایته»، ولی از رجال کامل الزیارات است. اگر کسی مبنای شهادت ابن قولویه بر توثیق رجال کامل الزیارات را بپذیرد، تعارض می کند.

۳- القاسم البطل

عبدالله بن القاسم البطل. این عنوان، در کتاب ابن غضائری وجود دارد. یا همان بطل نجاشی است یا بطل ابن غضائری است.

نتیجه: عدم اثبات وثاقت

پس ما سه عنوان عبدالله بن القاسم داریم که هر سه عنوان محل مناقشه است.

طبق نقل وسائل

اینجا باز یک نکته ی مهمی وجود دارد؛ کافی فرموده: «عن عبید الله الدهقان عن عبدالله بن القاسم عن ابن ابی نجران عن ابان بن تغلب»، اما وسائل گفته: «عن عبدالله بن القاسم و بن ابی نجران جمیعا عن ابان بن تغلب»؛ وسائل، ابن ابی نجران را مروی عنهِ عبدالله القاسم قرارنداده بلکه عطف به او کرده؛ یعنی این دو تا جمیعاً از ابان بن تغلب نقل کرده اند. پس اگر هم عبدالله القاسم ثقه نباشد، ابن ابی نجران درست است. بنابراین طبق نقل «وسائل» ضعف عبدالله بن القاسم مشکلی برای سند ایجادنمی

کنـد؛ چون ابن ابی نجران عطف به او شـده. امـا به خود کافی که مراجعه می کنیم، مرویّ عنه اوست، نه این که معطوف به او باشـد. جـامع احـادیث الشـیعه» هم که از «کافی» نقل کرده، باز معطوف نقل نکرده، «عن ابن ابی نجران» نقل کرده است. اینجا یکی از همان جاهایی است که نقل «وسائل» با «کافی» و «جامع الاحادیث» تفاوت دارد.

ص: ۱۷۰

ما چون نقل صاحب وسائل را محتمل الحس و الحدس می دانیم، نمی گوییم که اشتباه کرده است، خصوصاً که «جمیعاً» هم آورده است.

۴- ابان بن تغلب

درباره ی «ابان بن تغلب» چون امام صادق فرمودند: «أوجع قلب موت ابان»، معلوم می شود که شخصیت بزرگی است و لذا از این ناحیه اشکالی وجود ندارد.

جمع بندی

پس این سند، از ناحیه ی سهل بن زیاد، از ناحیه ی دهقان، مسلّماً محل اشکال است. از ناحیه ی «عبدالله بن القاسم» طبق نقل «کافی» و «جامع الاحادیث» مسلّماً محل اشکال است، طبق نقل «وسائل» از این ناحیه اشکالی نیست.

برای عدم حجیت، همان دو اشکال کفایت می کند؛ هیچ راه مفرّی برای حل این اشکالات نداریم، الا این که در کافی هست؛ فالاعتبار بشهاده الکافی، لا بالسند المذکور.

اشکال دوم: فرمایش حضرت عیسی

اشکال دوم این است که گفته می شود این فرمایش، فرمایش حضرت عیسی است و چه ربطی به دین خاتم الأنبیا صلّی الله علیه و آله دارد؟! بنابراین مال امم سابقه است و ربطی به دین ما ندارد. و استصحاب شرائع سابقه هم اشکالات زیادی دارد.

پاسخ: این مطلب، عقلائی است

ممکن است تخلص از این اشکال بشود به این که سوق کلام از حضرت عیسی به این نحو است که یک مطلب عقلائی است، نه یک مطلب شرعی ای که ممکن است از این شرع تا آن شرع متفاوت باشد؛ مثل همان دلیلی که برای شریک بودن در جرج گفتند، و نیز این که هر کدام تان باید مثل طبیبی باشید که اگر موضع درمان را دیدید، اقدام کنید، و الا فلا. بنابراین سیاق نشان می دهد که امام صادق می خواهد بفرماید حضرت عیسی حرف های حسابی ای زده است و در ادیان گذشته هم بوده و ما هم باید عمل کنیم.

ص: ۱۷۱

بعضی احکام شان مختص خودشان بوده؛ مثلاً در بعضی روایات داریم که بدن شان اگر (به بول) نجس می شد، آب مطهِّرش نبوده و باید با مقراض می چیده اند، غیر از یک جا که اگر بچینند تمام می شود. وقتی ائمه این مطالب را می فرمایند، می خواهند بفرمایند که شریعت شما، شریعت سهله ی سمعه است. آقای توفیقی می گفت: یهود فقه شان خیلی گسترده و عمیق است! این که «عمل می کنند یا نمی کنند؟» یک بحث دیگری است. گاهی اینطور است؛ که فرمایش ائمه ناظر به این نیست که ما هم این حکم را داریم.

ولی در مانحن فیه سوق این حدیث و استدلال این حدیث را که نگاه می کنیم، نشان می دهد حرف هایی است که الآن هم باید به آن عمل بشود.

اشکال سوم: طبیب به مجرد رجاء تأثیر عمل می کند

مناقشه ی سوم این است که صاحب جواهر فرموده: طبیب باید تأثیر را احرازکند یا به رجاء تأثیر طبابت کند؟! طبیب اگر می داند اثر ندارد، اقدام نمی کند. البته بعضی وقت ها حتی اگر هم می داند اثر ندارد، باید یک قرصی چیزی تجویزکند که طرف مأیوس نشود. پزشک فقط وقتی اقدام به تأثیر نمی کند که احتمال نمی دهد. اینجا هم مسیح می فرماید: مثل طبیب باشید؛ اگر موضع امید درمان می بینید، اقدام کنید. پس یا ظهور دارد در این که احتمال اثر کافی است، یا لااقل مردّد بین دو احتمال است و لذا ظهور ندارد در این که واقع «تأثیر» شرط است.

نتیجه: ناتمام بودن این روایت در اثبات قول دوم

به خاطر اشکالات صدوری، استدلال به این روایت ناتمام است. بر فرض پذیرش سند به خاطر کافی، اگر این روایت طبق اشکال سوم قول به «احتمال تأثیر» را شرط نکند، لااقل قول به اشتراط «واقع تأثیر» را هم اثبات نمی کند.

ص: ۱۷۲

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم اشتراط خود «تأثیر» / روایات نهی از اذلال) ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول دوم: اشتراط خود «تأثیر» / روایات نهی از اذلال)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به روایاتی بود که وجوب امربه معروف را مشروط به خود «تأثیر» کرده اند. سه طائفه ی دیگر از این روایات باقی مانده است که اصحاب بعضاً به انها استدلال کرده اند.

روایات نهی از اذلال

طائفه ی اولی، روایاتی است که دلالت می کند بر کراهت تعرض للذّل؛ بابی در روایات داریم که صاحب وسائل هم این باب را باب دوازدهم از کتاب «امر به معروف» قرارداده. اگرچه «کراهت» هم بعضاً در معنای «حرمت» استعمال می شود، ولی شاید بهتر بود تعبیر به «حرمت» می شد. خدای متعال به مسلمانان اجازه نداده که خودشان را ذلیل کند. یکی از این روایات را می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا- وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا- أَ مَا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ لله الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ- فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزاً وَ لَايَكُونُ ذَلِيلًا- ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ- إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ- وَ الْمُؤْمِنَ لَايُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْ ءٌ.(۱)

مرحوم حاجی نوری هم در مستدرک روایات دیگری فرموده، بنابراین روایات دال بر این مطلب، روایات مستفیضی است.

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۶، ابواب كتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب۱۲، شماره۲۱۲۳۲، ح۱، ط آل البیت.

مقدمه ی مشترکه ی مفروضه

تقریب استدلال به این روایات، به سه بیان می شود که همه ی این بیان ها یک مقدمه ی مفترضه ی مشترکه دارد؛ که طلب کردن امری از کسی و ردکردن درخواست، باعث مذلت و خواری است. کسی که حجابش را مراعات نکند اگر به او بگویی و او هم نپذیرد، این گفتن، ذلت و خواری است.

گاهی صرف عدم پذیرش، موجب مذلّت است؛ کما این که در آن داستان معروف مرحوم آیتالله بروجردی اینطور تشخیص

دادنـد؛ می گویند در یک سـفری که آیت الله بروجردی به عراق مشـرّف شده بودند بعد از این که آمده بودند ایران، مشـرف شدند عراق، مراجع ثلاثه ی آن موقع عراق، مثل آقای نائینی و آقای آسـید ابوالحسن اصـفهانی و بعضی بزرگان که سومی آن یادم نیست یک جلسه ای تشـکیل دادند، آقای بروجردی را هم دعوت کردند دربودند ایران، مشرف شدند عراق، مراجع ثلاثه ی آن موقع عراق، مثل آقای نائینی و آقای آسـید ابوالحسن اصفهانی و بعضی بزرگان که سومی آن یادم نیست یک جلسه ای تشـکیل دادنـد، آقـای بروجردی را هم دعوت کردنـد در آن جلسه و راجع به مباحث ایران و مسائل ایران و از آقای بروجردی خواسـتند که به رضاخـان بگویـداین کـار را بکن و این حرف را بزن. مرحوم آقای بروجردی آن جا می فرماینـد من نمی کنم چون فرموده بود یکی از نعمت هـای خـدای متعـال آبرو هست من می دانم در این جریان آبروی من می رود و هیـچ اثری هم نـدارد... این .که امـام و بزرگانی مثل آقای صـدر و این ها که در قم تشـخیص داده بودنـد آقای بروجردی بیایـد قم تا این که حوزه نضج بگیرد همین عقل و درایت خیلی قوی ای بوده که آقای بروجردی در کنار علم و تقوا، این ها سراغ داشتند از آقای بروجردی با این که مراجع ثلاث قم بودند اما همه ی این ها می گفتند ایشان را از بروجرد بیاورید این جا تا این جا نضج بیش تری پیدا بکند تقی بالاتری پیدا کند در اثر این خصوصیاتی که در این بزرگوار در کنار هم جمع شده بود.

ص: ۱۷۴

تقریب استدلال

تقریب اول: تعارض و تساقط به خاطر عموم و خصوص من وجه

بیان اول، این است که نسبت بین این ادله و بین ادله ی امر به معروف، عموم و خصوص من وجه است؛ جاهایی که امربه معروف می کنیم و قبول می کنند، مذلت نیست. جاهایی هست که مذلت است و کسی تقاضایی می کند و ذلیل می شود ولی ربطی به امربه معروف ندارد. جاهایی هم هست که کسی به خاطر امربه معروف ذلیل می شود. وقتی به خاطر تعارض، هر دو دسته ادله از حجیت ساقط شدند، در موضع اجتماع، تعارض و تساقط می کنند. به نحو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که: در این مواردی که تأثیر ندارد، امربه معروف آیا واجب است یا واجب نیست؟ برائت جاری می کنیم.

تقریب دوم: ادله ی این باب، قابل تخصیص نیست

تقریب دوم، این است که درست است که «نسبت، عموم و خصوص من وجه است.»، اما ادله داله بر حرمت مذلت، لسانش به نحوی است که قابل تخصیص نیست؛ نمی شود بگوییم: «خدای متعال، به مؤمن اجازه مذلت نداده الا اینجا.»؛ «مذلت»، یک مطلبی است که خدا جایی آن را اجازه نداده است. پس ادله مذلت، ابای از تخصیص دارد. به خلاف ادله امربه معروف که ابای از تخصیص ندارد. پس بنابراین ما متوجه می شویم و می فهمیم که این مورد اجتماع حتماً داخل ادلّه ی مذلّت هست؛ چون اگر داخل ادلّه ی مذلّت نباشد، باید ادلّه ی مذلت تخصیص خورده باشد و این مورد مُراد از ادله ی مذلت نباشد و حال آن که ادله ی مذلت لسانش جوری است که قابل تخصیص نیست که بگوییم: «همه ی مذلت ها بد است الا این جا». پس بنابراین در این جا به این قرینه که لسان ادله ی مذلت هکذا لسانی است که قابل تخصیص نیست، می فهمیم که این مورد اجتماع داخل تحت ادله ی مذلت است و داخل تحت ادله ی امر به معروف و نهی از منکر نیست، و ثَبتَ اشتراط تأثیر و قبول،

تقریب سوم: حکومت

تقریب اول تعارض و تساقط بود، تقریب دوم این بود که مورد اجتماع مردّد است بین این و آن ولی لسان ادله ی حرمت اذلال که آبی از تخصیص است می گوید ذیل این باب است. تقریب سوم این است که درست است که: «نسبت بین این دو باب، من وجه است.»، ولی در حکومت «نسبت» ملاحظه نمی شود؛ چون ادله ی مذلت، حاکم است بر ادله ی امربه معروف، هر نسبتی که داشته باشند.

چطور لسانش نظارت است؟ ادله ی وضو و صوم مطلق است، اگر ما بودیم و این ادله، می گفتیم: حتی وضوی حرجی و صوم حرجی واجب است. ولی ادله ی «لا- حرج»، ناظر به همین موارد است و می گوید: آن اطلاقات، مراد نیست. اینجا هم می گوید: اگر ادله ی امربه معروف اطلاق داشته باشد، باعث مذلت شده، و این ادله ی حرمت مذلت دارد تفسیر می کند که چنین اطلاقی ندارد. وقتی ناظر و حاکم باشد، نسبت مهم نیست. قدر متیقَّن از حکومت، آن جایی است که ناظر است؛ چون بعضی مثل مرحوم آخوند، در «حکومت»، نظارت را لازم نمی دانند.

پس وقتی تأثیر ندارد و قبول نمی شود، این امرکردن، مذلت و خواری است، پس این موارد، مشمول این روایات می شود و این روایات هم حاکم بر روایات داله بر وجوب امربه معروف است.

اشکال: در حکومت مگر نباید دلیل حاکم بدون محکوم لغو باشد؟! آیا در مانحن فیه هم اگر ادله امربه معروف نباشد ادله «حرمت اذلال» لغو خواهدبود؟

پاسخ: در حکومت «لغویت» لازم نیست. شیخ تقریباً پنج تفسیر برای حکومت فرموده، در یک تفسیر فرموده لغویت لازم می آید، در تفاسیر دیگر دست از این تفسیر برداشته. اگر اصول نبود، جعل مارات لغو بود؟! آقای آخوند به همین نقض، ردکرده. آن جایی که لغویت لازم می آید، حکومت واضح است، اظهر مصادیق است، اما شرط عمومی نیست.

ص: ۱۷۶

مناقشات

آیا می شود به این بیانات اکتفاکرد؟

مناقشه به بیان اول: بی اهمیت بودن نسبت

حق این است که بیان اول (تعارض و تساقط) تمام نیست؛ چون این لسان، لسان حکومت است، و در «حکومت» نسبت سنجیده نمی شود.

مناقشه به بیان دوم: ادله ی امربه معروف هم آبی از تخصیص است

اما بیان دوم (که می گفت: ادله ی «حرمت اذلال» مقدم است بر ادله ی «وجوب امربه معروف») این حرف ذاتاً درست است، اما قدیقال که ادله ی امر به معروف هم ابای از تخصیص دارد لما ذُکر سابقاً که اگر وجوب امربه معروف مشروط به خود «تأثیر» باشد، لازمه اش این است که در معمول موارد چون شک در تأثیر داریم، شبهه ی موضوعیه می شود و برائت جاری می کنیم و لذا موارد نادری برای وجوب امربه معروف باقی می ماند. و در اصول گفته شده که اگر مورد اجتماع را به یک دلیل بدهیم دلیل دیگر قلیل الفرد بشود، پس نباید مورد اجتماع را به آن ادله داد. اینجا هم اگر مورد اجتماع (امربه معروفی که باعث اذلال می شود) را به ادله ی «حرمت مذلت» بدهیم، چیزی برای ادله ی «وجوب امربه معروف» نمی ماند. ادله ی «حرمت اذلال» هم ابا از تخصیص دارد و لذا نمی توانیم مورد اجتماع را به ادله ی «حرمت اذلال» بدهیم. پس تعارض می شود، اما نه به خاطر عموم و خصوص من وجه که تقریب اول بشود. پس مرجع، برائت است و همان نتیجه را دارد.

مناقشه به بیان سوم: این حکومت، تاب این تفسیر را ندارد

بیان سوم می گفت: «تقدیم ادله ی حرمت اذلال، به نحو حکومت است.». در باب «حاکم و محکوم» که حاکم مقدم است و نسبت لحاظ نمی شود، یک مبحث مهمی داریم که باید حکومت به نحوی باشد که تاب این تفسیر وجود داشته باشد؛ اگر تاب تفسیر وجود نداشت، حکومت معنی ندارد و به تعارض می انجامد؛ علم پیدامی کنیم که مولا یا حاکم را نگفته، یا محکوم را نگفته است.

در مانحن فیه، از طرفی مولا روی «وجوب امربه معروف» این همه تأکیدمی کند، از طرف دیگر روی «حرمت اذلال» این همه تأکیدمی کند، این دو تأکید، با هم سازگاری ندارد. مثل این است که کسی در یک باغی که صد درخت انار دارد بگوید: «اشتریتُ کلَّ رمانٍ فی هذا البستان، الا این درخت و آن درخت و آن درخت و ...» تا فقط یک درخت بماند، این تخصیص اکثر است و عرفاً قبیح است، از محاورات عرفیه خارج بوده و مستهجن است. این تخصیص اکثر را اگر به لسان «تخصیص اکثر» نگوید بلکه به لسان «تفسیر» بگوید: «اعنی الرمان الواقع علی هذا الشجر»، اگرچه تخصیص اکثر نیست، ولی این تفسیر هم قبیح است؛ چون بازگشت «حکومت تضییقی» به «تخصیص» است، اگرچه به لسان شرح و تفسیر می گوید نه به لسان معارضه. فرموده اند: اگر تضییقی به لسان حکومت بود اما همان نتیجه ی تخصیص اکثر را داشت، عرف آن را قبیح می داند.

نتیجه: تعارض در فرض پذیرش مقدمه ی مشترکه

بنابراین اگر مقدمه ی مشترکه را بپذیریم، باید بگوییم: این دو طایفه تعارض می کنند؛ چون ظاهرش این است که این لسان، لسان حکومت است، ولی این حکومت استهجان دارد، پس تعارض کرده و نرجع إلی البراءه. إن شئت، قلت: این هم بیان چهارمی است برای استدلال به این طائفه از روایات.

مناقشه در مقدمه ی مشترکه

تمام این بیانات، به آن مقدمه ی مشترکه وابسته است.

مناقشه ی اول: امر خدا و رسول به عصات

قدیناقش که خداوند به عصات امرکرده، آیا باعث ذلت خدای متعال شده؟! مگر رسول به عصات امرنمی کند؟! همانطور که خدا و رسول به عصات امرمی کنند و باعث ذلت شان هم نمی شود، همانطور هم آمربه معروف در مواردی که می داند اثری ندارد و امرمی کند، ذلیل نمی شود.

ص: ۱۷۸

پاسخ: تفاوت بین امر خدا و رسول با اوامر مکلفین

قدیجاب که آن، اولاً تعیین وظیفه است نه امربه معروف، و ثانیاً مقام کبریایی خداوند و رسول اکرم، مقامی است که مذلتی بر آنها واردنمی شود؛ مثل استادی است که سر کلاس بگوید: «این مشق را بنویسید» و بعضی ننویسند. لکن در مانحن فیه که فقط به یک نفر امرمی کنیم را نمی توانیم به این مورد که قاهر متعالی که امرمی کند و سپس هم عقوبت می کند مقایسه کنیم.

مناقشه ی دوم: عدم تلازم «عدم قبول» با «اذلال»

اما در عین حال می شود گفت که این کبرا به طور کلی تمام نیست که بگوییم: «هر جا حرف انسان را نپذیرفتند، مذلت است.». مواردش فرق می کند؛ مثلاً آن جایی که به انسان نیشخند بزنند، مذلت است. اما مواردی که فقط گوش نمی کنند اما واکنش و بی حرمتی ای هم نمی کنند، مذلت نیست و نلتزم به این که امر به معروف در این موارد واجب نباشد. پس این مقدمه ی مشترکه، ادعایی است که دلیلی بر آن نیست.

پس این دلیل نمی تواند ما را ملتزم کند به این که هر جا که قبول نبود، علی نحو الاطلاق امربه معروف باعث مذلت شده و مفسده هست و واجب نیست. بله؛ مواردی که با اهانت و تحقیر و استهزاء و امثال اینها همراه باشد، لا بأس بالالتزام به این که واجب نیست؛ چون شرط امنیت را ندارد؛ ضرر عِرضی و آبرویی دارد.

ادله ی امربه معروف، امربه معروف را در جایی واجب می کنند که مفسده ای نباشد. یکی ازمفسده ها این است که انسان تحقیربشود، خود تحقیرشدن مفسده است. (پس حتی می توانیم بگوییم که: حتی اگر ادله ی «حرمت اذلال» نبود، از خود ادله ی «وجوب امربه معروف» می فهمیم که در آن جاهایی که امربه معروف باعث اذلال ما می شود، امربه معروف واجب نیست.)

ص: ۱۷۹

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثانی اشتراط «تأثیر» / روایات مالایطیق) ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثانی: اشتراط «تأثیر» / روایات مالایطیق)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که سه طائفه باقی مانده از روایاتی که می شود استدلال به آنها بشود بر اثبات اشتراط امربه معروف به خود «تأثیر». طائفه ی اولی، روایات داله بر حرمت «اذلال نفس» بود که عرض شد و جواب هایش هم عرض شد، لکن یک جواب دیگری هم قدیختلج فی الأذهان.

مناقشه ای دیگر: فقط صورت علم به عدم تأثیر خارج می شود

قدیقال که: ادله ی امربه معروف اطلاق دارد: «مر بالمعروف» سواء کان مؤثرا أم لا؛ و سواء که علم به تأثیر داشته باشی یا احتمال تأثیر بدهی یا حتی علم به عدم تأثیر داشته باشی. به حسب اطلاق روایات امربه معروف، آن جایی که تأثیر ندارد، چون موجب اذلال نفس است، پس حرام است و امربه معروف واجب نیست. این مورد که خارج شد، سایر صور باقی می ماند؛ آن جایی که احتمال می دهیم، تحت این ادله باقی می ماند و همین هم مستند قائلین به قول سوم است؛ که فقط این یک صورت خارج شد و باقی صور از جمله احتمال اثر داخل است.

این جواب درست نیست؛ اگر در مقام تقریب استدلال اینطور می گفتیم که ادله ی امربه معروف اطلاق دارد ولی ما مقیِّدی داریم، این اشکال وارد بود که این مقید، به اندازه ی خودش (علم به عدم تأثیر و تحقق موضوع «حرمت اذلال» یعنی «اذلال») تقییدمی کند، مازاد (احتمال تأثیر) را تقییدنمی کند (و بنابراین در نتیجه ی مقدم کردن ادله ی «اذلال نفس» ادله ی امربه معروف قلیل الفرد نمی شود).

پاسخ:

اما تقریب استدلال این بود که از این ادله می فهمیم که شارع «اذلال نفس» را اجازه نمی دهد، و موارد «عدم تأثیر واقعاً» مساوق است با «اذلال نفس»؛ ولو من یقین به تأثیر داشته باشم، دچار «اذلال نفس» می شوم. مثلاً «سمّ» اثر خودش را می گذارد، ولو خیال کنیم ماء بارد است. شارع می گوید: من «اذلال نفس» را نمی پسندم. چون «اذلال نفس» حرام است و چون هر جا امربه معروف تأثیر نداشته باشد مساوق است با «ذلت نفس»، پس می فهمیم که وجوب امربه معروف را شارع مقیدکرده به این که وقتی واجب است که مذلت نباشد، و این، در جایی است که اثر داشته باشد؛ اگر اثر نداشته باشد، با مذلت همراه است. بنابراین به این نحو جواب که قدیختلج فی الأذهان، نمی توان به آن استدلال جواب داد.

ص: ۱۸۰

تقریب خودم: اینطور نیست که چند حالت باشد و فقط یک حالت (علم به عدم تأثیر) از تحت ادله خارج بشود. بلکه فقط دو حالت دارد: امربه معروف، یا تأثیر دارد یا ندارد، آن جایی که تأثیر ندارد به خاطر روایات اذلال نفس» از تحت روایات امربه معروف خارج شد، پس امربه معروف آن جایی واجب است که تأثیر داشته باشد. و احراز این شرط چون مشکل است، پس موارد امربه معروف بسیار قلیل می شود.

جواب درست، خدشه در همان مقدمه ی مشترکه است؛ که اینجور نیست که در تمام موارد «عدم قبول» مساوق با «مذلّت» باشد.

مناقشه ی برخی دوستان: ترجیح ادله ی امربه معروف به خاطر جریان برائت در مورد اجتماع

عده ای از دوستان دیروز بعد از کلاس، در رفع تعارض بین این دو طائفه می گفتند: هر جا که شک در مذلت داشتیم، شبهه ی موضوعیه ی «اذلال نفس» می شود، برائت از حرمت اذلال جاری می کنیم، ادله ی امربه معروف بدون معارض باقی می ماند.

پاسخ: در جانب امربه معروف هم برائت جاری است

درست است که نسبت به این که: «آیا مذلت است یا نه؟» برائت جاری می کنیم، اما وقتی در ادله ی «حرمت اذلال» برائت جاری کردیم، نتیجه این می شود که جایز است برویم امربه معروف کنیم، نه این که واجب است؛ چون در جانب وجوب امربه معروف هم برائت داریم؛ چون شرطش «تأثیر واقعی» است، وقتی نمی دانیم: «شرط هست یا نه؟»، برائت از وجوب امربه معروف جاری می کنیم.

مثل این است که از طرفی «یحرُم اکرام الفاسق» داریم، و از طرف دیگر یک فعل واجبِ مشروط به عدالت داریم، وقتی شک داریم که: «فلان آقا آیا فلان فسق را انجام داده است یا انجام نداده است؟»، چون نمی دانیم: «این کار را انجام داده یا نه؟»، نمی توانیم به ادله ی «یحرم اکرام الفاسق» تمسک کنیم و بگوییم: «اکرامش حرام است». اما از طرف دیگر، وجوب آن فعلی که عدالت شرطش است اثبات نمی شود؛ چون آن وجوب (مثل اقامه ی نمازجمعه)، شرطش «عدالت» است، وقتی نمی دانیم: «این آقا آیا عادل است یا نه؟»، پس شرط وجوب احرازنمی شود و برائت از وجوب اقامه ی نمازجمعه جاری می کنیم. و از طرف دیگر هم چون نمی دانیم: «فسق انجام داده است یا نه؟»، به ادله ی «یحرم اکرام الفاسق» هم نمی توانیم تمسک کنیم. اکرام کردن اشکال ندارد، ولی وجوب آن فعلی که مشروط به عدالت است، نیست.

اینجـا هم همینجور می شود؛ اینجا نمی دانیم: «مـذلت است یا نیست؟»، پس امرکردن حرام نیست؛ می توانیم برویم بگوییم. اما بحث، سر این است که: «آیا واجب است او را امربه معروف کنیم یا واجب نیست؟».

روایات مالایطیق

طـائفه ی ثـانیه ای کـه ممکن است به آن اسـتدلال بشـود، روایـاتی است که صـاحب وسـائل در بـاب سـیزدهم از کتـاب امربه معروف جمع کرده است: «بَابُ كَرَاهَةِ التَّعَرُّضِ لِمَا لَا يُطِيقُ وَ الـدُّخُولِ فِيمَا يُوجِبُ الِاعْتِذَارَ »(۱) ؛ امری که طاقت انجام آن را نداریم، یا اگر انجام دادیم بعد باید پوزش بخواهیم، این کار، یا حرام است یا مکروه است.

مرور روایات

ذیل این باب، روایاتی نقل شـده است؛ از جمله روایت اول این است که: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ- قِيلَ لَهُ وَ كَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ- قَالَ يَتَعَرَّضُ لِمَا لَا يُطِيقُ.»(۲) .

روایت دیگری هست که صاحب وسائل نیاورده ولی میرزای نوری در مسـتدرک آورده: «الصَّدُوقُ فِي الْخِصَالِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ أَبِيهِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَشَرَةٌ يُعَنِّتُونَ أَنْفُسَهُمْ إِلَى أَنْ قَالَ وَ الَّذِي يَطْلُبُ مَا لَا يُدْرِكُ »(۳) .

۱- (۱) وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۸، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب۱۳، ط آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشـيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۵۸، ابواب کتـاب الأمر بالمعروف والنهی، باب۱۳، شماره ۲۱۲۳۶، ح۱، ط آل البيت.

۳- (۳) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۲۱۲.

روایت بعدی، در تحف العقول است: «يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ اللَّبِيبَ مَنْ تَرَكَ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ»(۱) .

تقریب استدلال

اگر می دانم تـأثیرنمی پـذیرد، امرکردن، تعرض به مـا لا یـطیق است؛ چون امرکردن، عبارت است از وادارکردن شـخص به آن فعـل، و حـال آن که می دانم تـأثیر نمی پـذیرد. و این تعرض، خلاف حکمت و عقل لبیب است، پس می فهمیم وجوب امربه معروف که دائرمدار مصالح است، در این جاها واجب نیست، بلکه ارتکاب ما هو مبغوضٌ عند الشارع است. پس وجوب امربه معروف، مشروط است به تأثیر و قبول.

و باز می توانیم به بعضـی از بیان های گذشته استنادکنیم؛ که نسبت بین این روایات، و ادله ی امربه معروف، عموم و خصوص من وجه است؛ یک جاهایی هست که ربطی به امربه معروف نـدارد مثلاً طرف سـعی می کنـد شـعر بگویـد بدون این که هیچ قریحه ای هم نـدارد، اینجا فقط مورد «مالایطیق» است. آن جایی که امربه معروف می کنیم و طرف قبول می کنـد، فقط داخل در امربـه معروف است و داخـل در «مالا یـطیق» نیست. آن جـایی که امربه معروف می کنم و می خـواهم طرف را وادارکنم به معروف ولی او تـأثیر نمی پـذیرد، مـورد اجتمـاع است. پس تعـارض می شـود به نحـو عموم و خصوص من وجه و تساقـط می کننـد. به نحو شـبهه ی حکمیه شـک می کنیم که در موارد عـدم تـأثیر آیـا امربه معروف واجب است یـا نه؟ برائت جـاری می کنیم.

آن بیانـات دیگر هم ممکن است در اینجا تطبیق بشود؛ بیان ثانی این بود که آن ادله ی مـذلت و اذلال، قابل تخصـیص نیست، پس مورد اجتماع، تحت ادله ی مذلت است و از ادله ی امربه معروف خارج است. اینجا هم کسی می تواند بگوید: این حرف عقل که: «چرا انرژی و عمرت را در راهی صرفی می کنی که اثر ندارد؟!» قابل تخصیص نیست و نمی توانیم بگوییم: «همه جا خلاف عقل است الا اینجا.»!

۱- (۴) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج۱، ص۳۹۹.

مناقشات سندی

اولین مناقشه ای که ممکن است بشود، صدور این روایات است؛ که تمام این روایاتی که می گوید: متعرض «ما لا طاقه لک» نشو، ضعف سند دارند و لذا حجت نیستند.

روایت کافی: داود رِقّی

سند روایت اول این است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ». داود رقّی، هم جرح دارد، هم تعدیل. نجاشی درباره ی او فرموده: «ضعيف جدا، و الغلاه تروى عنه.»(۱) . ابن غضائری فرموده: «كان فاسد المذهب، ضعيف الروايه، لا يلتفت إليه.»(۲) ، پس دو تا جرح دارد.

از طرف دیگر شیخ طوسی فرموده: «ثقه»(۳) . شیخ مفید در ارشاد فرموده: «مِن خاصّه أبي الحسن عليه السّلام و ثقاته و من أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته»(۴) ؛ درست نقطه ی مقابل نجاشی و ابن غضائری. کشی درباره ی او فرموده: «قَالَ أَبُو عَمْرٍو: يَذْكُرُ الْغُلَاهُ أَنَّهُ مِنْ أَرْكَانِهِمْ، وَ قَدْ يَرْوِي عَنْهُ الْمَنَاكِيرُ مِنَ الْغُلُوِّ، وَ يُنْسَبُ إِلَيْهِمْ، وَ لَمْ أَسْمَعْ أَحَداً مِنْ مَشَايِخِ الْعِصَابَهِ يَطْعُنُ فِيهِ، وَ لَمَا عَثَرْتُ مِنَ الرِّوَايَهِ عَلَى شَيْءٍ غَيْرِ مَا أَثْبَتُّهُ فِي هَذَا الْبَابِ.»(۵) ، بعد هم روایاتی زیادی در جلالتش نقل می کند(۶) ، ولی این روایات همگی ضعیفند. از طرف دیگر هم مروی عنه ابن ابی عمیر است که شیخ درباره ی ایشان فرموده: «لايروون و لايرسلون إلا عن ثقه».

۱- (۵) رجال النجاشی، علی النجاشی، ج ۱، ص۱۵۶.

۲- (۶) رجال ابن الغضائری، ابن الغضائری، ج ۱، ص۵۸.

۳- (۷) رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص۳۳۶.

۴- (۸) الارشاد، شیخ مفید، ج ۲، ص۲۴۸.

۵- (۹) رجال الکشی، شیخ طوسی، ج ۱، ص۴۰۸.

۶- (۱۰) رجال الکشی، شیخ طوسی، ج ۱، ص۴۰۲. مثل این روایت: «علی بن محمد قال حدثنی أحمد بن محمد عن أبی عبد الله البرقی رفعه قال نظر أبو عبد الله (ع) إلى داود الرقی و قد ولى فقال: من سره أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم (ع) فلينظر إلى هذا. و قال فی موضع آخر: أنزلوه فيكم بمنزله المقداد رحمه الله..»

بعضی مثل محقق خوئی می فرمایند: این جرح و تعدیل ها تعارض می کنند و درنتیجه این شخص مجهول است.(۱)

مرحوم والد معمولاً این چیزها را که الآن می خواهم عرض کنم را نمی گفت، من در یک نوشته ای از ایشان که برای خودش نوشته بود دیدم که دیدم مرحوم داود رقّیّ آمده بود به درس آیت الله مکارم، معلوم می شود که آدم آزادی است در برزخ. اگر آدم غلوّکننده ای بود، اجازه نمی دادند از برزخ بیاید برود درس آیت الله مکارم. البته اینها، مطالبی است که نمی توان در مقام استدلال، به آن استنادکرد.

تخلص از این اشکال

برای تخلّص از این اشکال، این راه وجود دارد که راوی از داود رقی در این سند، حسن بن محبوب است که از اصحاب اجماع است. بنا بر آن مبنایی که اسناد تا اصحاب اجماع تمام است و لایُنظَر ذلی من بعد، این مشکل حل می شود. ولی ما آن مبنا را نپذیرفتیم.

و الذی یسهِّل الخط عندنا، این است که این روایت در کتاب شریف کافی است، پس ما مشکلی نداریم؛ چون مرحوم کلینی در مقدمه ی کتابش شهادت داده که روایات این کتاب از معصومین سلام الله علیهم صادرشده است.

روایت خصال

احمدبن محمدبن یحیی العطار

اما آنچه که در خصال است، سندش به این نحو است: «الصَّدُوقُ فِی الْخِصَالِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْعَطَّارِ عَنْ أَبِیهِ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُثْمَانَ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ عَنْ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ». در احمد بن محمد بن یحیی العطار کلام فراوان است؛ چون روایات فراوانی از او نقل شده است و توثیقی هم از او نقل نشده است.

ص: ۱۸۵

۱- (۱۱) معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خوئی، ج۸، ص۱۲۹.

پاسخ

قبلاًـ این بحث را تفصیلاً بررسی کرده ایم؛ راه هایی وجود دارد برای اثبات وثاقتش. ولی اینجا مستغنی از این بحث هستیم؛ چون در سند گفته: «وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَعاً».

ابن ابی عثمان و موسی بن بکر

در ادامه ی روایت ابن ابی عثمان واقع شده، ابن ابی عثمان هیچ توثیقی در کتب رجال ندارد. و موسی بن بکر هم هیچ توثیقی در کتب رجال ندارد. پس این سند، به خاطر عدم توثیق این دو نفر، محل اشکال واقع می شود. و در کافی هم نیست و فقط در خصال است.

پاسخ

برای تخلص از این اشکال می توانیم بگوییم: صفوان بن یحیی در کتاب کافی (ج۱:ص۲۷۷:ح۶) (۱) از ایشان نقل حدیث کرده، و صفوان بن یحیی هم یکی از آن ثلاثه ای است که شیخ شهادت داده که: «لایروون و لایرسول إلا عن ثقه»، بنابراین از این راه می توانیم بگوییم: ابن ابی عثمان ثقه است.

موسی بن بکر هم هر سه نفرِ آن ثلاثه، هم احمدبن محمدبن ابی نصر البزنطی، هم صفوان بن یحیی، و هم ابن ابی عمیر، هر سه از او نقل روایت کرده اند، بنابراین برای کسانی که این مبنا را بپذیرند، وثاقت موسی بن بکر هم اثبات می شود.

روایت تحف

روایت اخیر هم اشکالش این است که سند بین صاحب تحف العقول تا هشام بن حکم ارسال دارد؛ چون افراد این واسطه را نمی شناسیم، نمی توانیم به آن استدلال کنیم.

پاسخ اول: اسناد جزمی

اینجا وقت نشد بروم خود «تحف العقول» را ببینم، آن چیزی که حاجی نوری نقل کرده، این است که: «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تُحَفِ الْعُقُولِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ»(۲) . آن اسناد جزمی اینجا نمی آید، باید به خود «تحف» مراجعه کنیم ببینیم: «چطور نقل کرده است؟»(۳) ؛ اگر آنجا فرموده باشد: «روی هشام بن حکم» یا «قال هشام بن حکم»، از این راه که این خبر محتمل الحس و الحدس است می توانیم سند را اصلاح کنیم. اما اگر اینجور باشد که حاجی نوری نقل کرده، نمی توانیم از این راه این سند را اصلاح کنیم. بنابراین اگر آن روایت اول را پذیرفتیم و از اشکالات روایت دوم هم جواب دادیم، این روایت می تواند مؤید باشد، اگرچه نقل «تحف» اینجا برای ما مهم است؛ چون نقل «تحف» می گفت: «عاقل لبیب این کار را نمی کند»، و در تقریب استدلال، ما روی این مطلب ترکیز داشتیم که «عاقل لبیب این کار را نمی کند، پس شارع نمی تواند در جایی که اثر ندارد، امربه معروف را واجب کند؛ چون با عقل لبیب نمی سازد.»، پس مهم است که بتوانیم سند روایت تحف را تصحیح کنیم.

۱- (۱۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۲۷۷، ح۶.

۲- (۱۳) مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۲، ص۲۱۳.

۳- (۱۴) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج۱، ص۳۸۳.

پاسخ دوم: شهادت مرحوم حرّانی در مقدمه

راه دیگر هم این است که ایشان در مقدمه ی این کتاب فرموده است که این روایات را از ثقات نقل کرده(۱) ولی به خاطر رعایت اختصار سندها را حذف کرده است. لذا بعضی به مقدمه ی این کتاب استنادمی کنند برای این که اثبات کنند که ایشان تمام رجال اسنادش را توثیق کرده است.

لکن یک بحث اصولی اینجا هست که: اگر کسی نام نبرد و بگوید: «ثقه ای نقل کرده»، آیا کفایت می کند یا نه؟ این محل کلام است، ولی متأسفانه در اصول متأخرین بحث نشده است، ولی در «معالم» و «قوانین» بحث شده بود. اگر کسی بپذیرد که اگر گفت: «ثقةٌ» کفایت می کند، صاحب «تحف العقول» مرحوم حرّانی فرموده که اینها ثقات هستند.

نتیجه: عدم مناقشه ی سندی

پس این روایات، مناقشات سندی ندارد.

احتمال تأثیر (قول دوم اشتراط «تأثیر» /استدلال بروایات نهی ازسؤال ومناقشات آن) ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احتمال تأثیر (قول دوم: اشتراط«تأثیر»/استدلال بروایات نهی ازسؤال ومناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در طایفه ی ثانیه بود برای اثبات وجوب امربه معروف به واقع «تأثیر». تعرض لما لایطیق طبق این روایات، منهیّ است و لبیب و عاقل این کار را نمی کند، پس مراد شارع از وجوب امربه معروف این موارد نیست، بعد از آن که معنای «امر» عبارت است از «واداشتن» و معنای «نهی» عبارت است از منزجرکردن؛ این جایی که اثر ندارد، وادارکردن تحقق پیدانمی کند، پس امربه معروف، ما لایطیق است و طبق این روایات شارع ما را به این کاری که عاقلانه است امرنمی کند، پس در این موارد که تأثیر ندارد، امربه معروف واجب نیست. این، تقریب استدلال است.

ص: ۱۸۷

۱- (۱۵) تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ج۱، ص۱۱.

به این استدلال مناقشاتی هست، مناقشات سندی را مطرح کردیم و پاسخ دادیم که صدور این روایات لااقل در بعضی کتب تمام است.

مناقشه ی ثانیه: معنای امر

مناقشه ی ثانیه این است که: اگر در ماهیت و حقیقت «امر» واداشتن بود، این استدلال تمام بود. ولی معنای «امر» متقوم به این نیست. امر فقط همین است که نسبت بعثیه را متوجه مأمورکنیم، اگرچه او آن فعل را انجام ندهد.

درست است که در بعضی کلمات «امر» را به «وادارکردن» معنی کرده اند، اما معنای واقعیِ «امر» این نیست؛ امر این است که بگویی: «افعل»، و نهی این است که بگویی: «لاتفعل». پس «واداشتن» در معنای «امر» نیفتاده، بلکه تنها داعی است. و داعی، گاهی هم رجاء تأثیر است، یا اتمام حجت است، یا ممکن است شارع به خاطر احتیاط چنین امری کرده باشد؛ چون اگر بگوید: «آن جایی که تأثیر دارد، امرکنید.»، ما خیلی از جاها را که شک داریم، برائت جاری می کنیم و لذا خیلی از جاها امربه معروف نمی کنیم، لذا شارع می گوید: «شما کاری به این کارها نداشته باشید که تأثیرمی کند یا نه؛ امرکنید اگرچه یقین به عدم تأثیر دارید.».

این مطلب علاوه بر این که به حسب ارتکاز و لغت واضح است، امر شارع به عصات هم به این مطلب شهادت می دهد؛ شارع مقدس که فرموده: «صُم» و «صلّ»، شامل عصات هم می شود. اگر معنایش متقوم به «واداشتن» باشد، چطور امر و نهی را متوجه آنها می کند؟!

پس استدلال به این طائفه تمام نیست؛ چون امرکردن به کسانی که به معروف وادارنمی شوند، مالایطیق نیست.

روایات نهی از سؤال از «من یخاف منَعه»

طایفه ی سومی که به آن استدلال شده است(۱) ، روایاتی است که درباره ی نهی از سؤال از کسی است که می دانیم درخواست مان را ردمی کند.

۱- (۱) این که می گویم: «به آن استدلال شده»، از این باب است که فقها این روایات را در این باب ذکرکرده اند یا محدّثین در همین باب نقل کرده اند، لابد در ذهن شان بوده که دلالت بر این مطلب هم می کند.

حاجی نوری در مستدرک نقل کرده: «ثِقَةُ الْإِسْلَامِ فِي الْكَافِي، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُحَدِّثُ مَنْ يَخَافُ تَكْذِيبَهُ وَ لَايَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنْعَهُ وَ لَايَعِدُ مَا لَايَقْدِرُ عَلَيْهِ وَ لَايَتَقَدَّمُ عَلَى مَا يَخَافُ فَوْتَهُ بِالْعَجْزِ عَنْهُ.».

یک مبلّغ هم وقتی می بیند فلان حرف را مخاطبین قبول نمی کنند، اصلاً نباید بگوید. عاقل نباید از کسی که چیزی را از او منع می کند بخواهد؛ چون همه ی اینها مصادیق خواری است. به کارهایی که نمی تواند وعده نمی دهد؛ نه این که اگر بخواهد نماینده بشود، وعده هایی بدهد که رأی بیاورد. کاری که می ترسد در اثناء، از انجام کاری ناتوان بشود، اصلاً آن کار را شروع نمی کند؛ می گوید: «کسی باید این کار را شروع کند که بداند می تواند تمامش کند». اینها توصیه های حکیمانه ای از امام موسی بن جعفر است.

تقریب استدلال

محل استدلال این است که «وَ لَايَسْأَلُ مَنْ يَخَافُ مَنْعَهُ».

بیان اول: امربه معروف ما غیرعاقلانه است

تقریب استدلال این است که امرکردن به معروف، طلب کردن معروف و سؤال کردن از مأمور است. این روایت می گوید: «آن جایی که مخاطب سؤال و درخواست تو را ردمی کند، عاقل از چنین کسی درخواست نمی کند که آن آن معروف را انجام بده.»، آیا می شود شارع به کار غیرعاقلانه امرکند؟! پس آن جایی که ما می دانیم اثر ندارد، شارع نمی فرماید که: «مُر بالمعروف».

اشکال: امر از موضع بالاست، درخواست نیست.

پاسخ: مستدلّ می گوید: معنی لغوی «سؤال»، درخواست از موضع بالاتر را هم شامل می شود.

بیان دوم: امر شارع به ما غیرعاقلانه است

إن شئت، به عنوان بیان دوم قلتَ که فرقی بین سؤال مباشری و واسطه ای نیست؛ در مواردی که شارع به ما می گوید: «امر به معروف کنید»، امر به امر به شیء کرده است. در اصول یک بابی داریم که: «امر به امر به شیء، امر به شیء است.» و از همین باب عبادات صبی را تصحیح کرده اند؛ که چون شارع به ما امرکرده به صبیان امر به صلات کنیم، پس درواقع به صبیان امرکرده که نمازبخوانند. پس اگر اول وقت نمازخواند بعد بالغ شد، لازم نیست نمازش را اعاده کند؛ چون نمازش امر دارد و امتثالش صحیح است. در اینجا هم که شارع به ما امرکرده به معروف امرکنیم، پس امر به امر به معروف کرده است، و امر به امر به شیء هم امر به شیء است، پس اینجا شارع امر به معروف کرده است، پس درواقع شارع از مأمور، درخواست معروف را کرده است، و این درخواست، در جایی که تأثیر نداشته باشد، غیرعاقلانه است و شارع هم کار غیرعاقلانه نمی کند، پس در آن جایی که تأثیر ندارد، شارع به ما امرنمی کند که امربه معروف کنیم.

ص: ۱۸۹

مناقشه ی اولی: دو ارسال در سند

مناقشه ی اولی این است که اینجور که حاجی نوری نقل کرده است، این روایت، مشتمل بر دو ارسال است؛ سند این است که: «ثِقَهُ الْإِسْلَامِ فِی الْکَافِی، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ». قاعدتاً مراد از «بعض اصحاب» بعض اصحاب معاصر کلینی است. بعض اصحاب معاصر کلینی اگر بخواهد از موسی بن جعفر نقل کند، حتماً چند واسطه می خورد، پس بین بعض اصحاب و موسی بن جعفر وسائطی هست که نام برده نشده. به علاوه ی این که خود «بعض اصحاب» هم نام برده نشده اند و درنتیجه از این جهت هم این روایت مرسل است. بنابراین در نقل مستدرک، این دو جهت ارسال وجود دارد.

ولی تعجب است که این نقل، در مستدرک به این شکل آمده؛ این روایت، روایت مفصل هشام است که در جلد اول نقل شده و مرحوم کلینی فرموده: «أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِیُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ قَالَ قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ مُوسَی بْنُ جَعْفَرٍ»(۱) .

مرحوم کلینی از استادش ابوعبدالله اشعری نقل کرده که ثقه است، استاد ایشان از بعض معاصرین شان نقل کرده است. پس این نقل مستدرک موافق با کافی نیست.

اما باز مشکل حل نمی شود؛ چون در کافی هم این دو جه تارسال هست که هم «بعض اصحابنا» دارد و هم «رفعه» دارد.

پاسخ: کافی

این اشکال، به حسب مبانی ما چون در کتاب کافی است، مشمول شهادت کلینی شده و صدورش قابل حل است.

مناقشه ی دوم: عدم وجود این عبارت در تحف

اشکال دوم این است که این قسمت، در کتاب «تحف العقول» وجود ندارد. این بخش، ظاهراً آخرین فراز از این روایت طویله است.(۲)

۱- (۲) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۱۳، ط اسلامیه.

۲- (۳) در این قسمت از کلاس وقتی بحث استاد به اینجا رسید، بعضی از طلاب کلاس، در صندوق هایشان سرچ کردند و این قسمت از روایت را هم در کتاب «تحف العقول» (ص۳۸۳) پیداکرده و به استاد نشان دادند. ولی استاد از اینجا به بعد، بر فرض این که این قسمت در تحف نباشد، بحث را به خاطر فایده ی علمی اش ادامه دادند.

راه اول برای تخلص: اضبطیت کافی

اگر اینچنین باشد، قدیتخلص از این شبهه که اینجا دوران بین زیاده و نقیصه است، و چون کافی اضبط است، بنابراین نقل کافی مقدم است.

مناقشه ی کبروی

این کلام، کبریً و صغریً محل کلام است. اضبط، ظنّ بیشتری می آورد، ولی اگر به حد اطمینان نرسد، چرا مقدم بر ضابط بشود؟!

مناقشه ی صغروی

صغرویاً هم محل اشکال است؛ مقصودتان از این که «کافی اضبط است» چیست؟ یعنی آیا مرحوم کلینی اضبط از حرّانی است؟ این برای ما ثابت نیست.

بله؛ نسبت به شیخ و کلینی، بزرگانی مثل صاحب حدائق این حرف را زده اند و گفته اند: «موارد خطا و سهو در تهذیب بسیار است ولی در کافی اینطور نیست.»(۱) ، ولی همین مطلب هم ثابت نیست. بنابراین اضبطیت کلینی بر آن بزرگان، برای ما ثابت نیست. اگر مراد این باشد که «وصول کافی به دست ما» اضبط است نسبت به «وصول تحف العقول»، درست است؛ چون کافی متداول دست علما بوده و قرائت و سماع می شده ولی تحف اینطور نبوده، بنابراین کافی با دقت بیشتری به دست ما رسیده است. اما کتاب حرّانی چون فقط اخلاقی بوده و درنتیجه خیلی مورد مراجعه ی علما نبوده است، بنابراین کافی از این جهت، از بقیه ی کتاب ها اضبط است.

ص: ۱۹۱

۱- (۴) حدائق، شیخ یوسف البحرانی، ج۳، ص۱۵۶. مرحوم بحرانی در «حدائق» (ج۳:ص۱۵۶و۱۵۷) روایتی را از کافی و تهذیب نقل می کند که با هم اختلاف دارند، آنگاه در جمع بین این دو روایت می فرماید: «ربما قیل بترجیح روایه التهذیب لان الشیخ اعرف بوجوه الحدیث و أضبط»، سپس در نقد این «قیل» می فرماید: «و فیه انه لایخفی علی من راجع التهذیب و تدبر اخباره ما وقع للشیخ (رحمه الله) من التحریف و التصحیف فی الاخبار سندا و متنا و قلما یخلو حدیث من أحادیثه من عله فی سند أو متن.»، و در ادامه می فرماید: «و الترجیح بهذه القاعده فی جانب روایه الکافی أظهر». بسیاری دیگر از بزرگان هم این مطلب را فرموده اند؛ از جمله مرحوم آقای خوئی در موسوعه (ج۲۸:۲۸۶) فرموده اند: «أنّ الصدوق و الکلینی کلاهما أضبط من الشیخ فی النقل».موسوعه امام خوئی، سید ابوالقاسم خوئی، ج۲۸، ص۲۸۶.

را دوم: اصل بر عدم زیاده است

راه دیگر این است که در دوران بین زیاده و نقیصه، اصل عدم زیاده است؛ نه یعنی آن زیاده نیست، یعنی اصل این است که آن کسی که زیاده نقل کرده، از پیش خودش زیاد نکرده، بلکه آنچه بوده را نقل کرده. و این هم عقلائی است؛ چون مخصوصاً وقتی که مطلبی مثل این روایت خیلی طویل باشد، طبیعی است که جملاتی از آن از ذهن راوی برود.

مناقشه ی اول: این قاعده قابل احتجاج نیست

اما خود این قاعده ی «اصل، عدم زیاده است.» محل اشکال است. و کما این که مرحوم امام هم فرموده اند، ما هم می گوییم که این قاعده ثابت نیست. بله؛ مظنون انسان همین است، اما آیا عقلا در مقام احتجاج بر آن احتجاج می کنند؟!

مناقشه دوم: معلوم نیست در مقام نقل کل روایت باشد

ثانیاً اگر این قانون را بپذیریم، این قانون، در جایی است که هر دو ناقل (ناقل زیاده و ناقل نقصان) هر دو در مقامی باشند که مشغول نقل کل روایت باشند. اما آن جایی که یک روایت طویل را می خواسته اند نقل کنند، ممکن است هر کدام درصدد بیان قسمتی از فرمایشات حضرات ائمه بوده اند. و اینجا نمی دانیم که: «مرحوم حرّانی آیا در مقام بیان تمام روایت بوده؟ یا در مقام بیان بخشی از آن بوده است؟».

آن کسانی که این قاعده «اصل، بر عدم زیاده است را قبول دارند، این قاعده را در جایی جاری می کنند که دو راوی در مقام بیان کل یک مجلس باشند؛ اگر در مقام بیان کل مجلس مذاکره با امام نباشند، نقل شان منافاتی ندارد؛ چون آن راوی ای که جمله محل نزاع را نیاورده، درواقع شهادت نداده که امام آن جمله را نفرموده؛ چون شاید آن قسمت را نمی خواسته نقل کند. وقتی دو راوی در مقام بیان کل مجلس نباشند و درنتیجه نقل شان منافاتی نداشته باشد، جایی برای جریان آن قاعده (که در فرض تعارض دو نقل است) وجود نخواهدداشت. ولی اگر در مقام بیان کل مجلس باشند، آن راوی ای که آن جمله را نیاورده، درواقع شهادت داده که این جمله از امام صادرنشده است و لذا با شهادت راوی دیگر بر این که آن جمله از امام صادرشده است تعارض می کند، در اینجاست که آن قاعده جاری شده و نتیجه صدور جمله محل نزاع از امام می شود. لکن در مانحن فیه که در مقام بیان کل مجلس نیستند و درنتیجه نقل شان تعارضی ندارد، اصلاً جای جریان این قاعده نیست حتی نزد کسانی که اصل این قاعده را قبول دارند. (۱)

۱- (۵) این پاراگراف، از مقرر است.

راه سوم: در مقام بیان کل روایت نبوده اند(۱)

شاید بتوان از دل مناقشه دوم بر راه دوم (قاعده عدم زیاده) راه سومی برای تخلص از اشکال تفاوت فرضی نقل مرحوم کلینی و مرحوم حرّانی بیرون کشید؛ به این بیان که: ما اگرچه اصل عدم زیاده را قبول نداریم، لکن آن جایی که دو راوی در مقام بیان کل یک مجلس نبوده اند، تفاوت نقل شان تعارضی ندارد؛ چون نیاوردن آن جمله ای که دیگری آورده، به معنی «شهادت به عدم صدور این جمله» نمی باشد، بلکه به معنی «عدم شهادت به صدور این جمله» است. الا این که کسی مناقشه صغروی کند به این که طولانی بودن دو روایت در هر دو کتاب «کافی» و «تحف» اماره است بر این که هر دو بزرگوار در مقام بیان کل روایت هشام بوده اند.

مناقشه ی سوم: درخواست برای خود

متبادر از «و لایسئل من یخاف منعه»، این است که برای خودش درخواستی نمی کند که می داند ردمی شود؛ مثلاً اگر می داند که بخواهد قرض بگیرد ردش می کند، درخواست نمی کند. اما در مانحن فیه سائل برای خودش چیزی را نمی خواهد، بلکه برای این که مخاطب به جهنم نرود و برای دلسوزیِ او امربه معروف می کند. پس چه به تقریب اول و چه به تقریب دوم (که امر به امر به شیء، امر به شیء است.) نمی توان به این روایت استدلال کرد.

نتیجه: عدم اثبات قول ثانی از روایات خاصه

کل رواياتی که می شد به آنها استدلال کرد برای اشتراط، همین هایی بود که خواندیم، و نتیجه این شد که در روایات خاصه، یک روایتی که تامّ السند و الدلاله باشد و بتواند این قول را اثبات کند، نداریم.

۱- (۶) این راه را استاد نفرموده اند، بلکه حاصل مباحثه دوستان و از افاضات طلاب درس استاد است.

روایات عامه

در روایات عامه هم ممکن است بگوییم: روایاتی هست که بر قول دوم دلالت می کند. بعضـی از روایات عامه، همان روایاتی است که در روایات خاصه هم بود، اما بعض روایاتی در نقل آنها هست که ممکن است در نقل ما نباشد.

شرط دوم (روایات عامه بر قول دوم / و دو دلیل بر قول سوم) ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم (روایات عامه بر قول دوم / و دو دلیل بر قول سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

عرض شـد که در روایـات عـامه هم بعضـی مرویّ‌اتی است که ممکن است دلالـت کنـد بر این که: «تـأثیر، شـرط وجوب امربه معروف است.». علت خوانـدن این روایـات، این است که اگر دلالت این روایات تمام بشود و اشکال ما بر روایات خاصه فقط از ناحیه ی سـند باشـد، مجموعه ای از روایات فراهم می شود که بـدون مشکل صـدوری دلالت بر قول دوم می کنـد. اما اگر کسـی اشکال دلالی به آن روایات خاصه داشت، این روایات تأثیری برای او نـدارد؛ چون اگرچه مجرد سنّی بودن باعث عدم وثاقت نمی شود(۱) ، ولکن روات شان برای ما مجهول است. الا این که روایات عامه به حـدی برسد که باعث تواتر اجمالی یا معنوی بشود، کما این که در بعضی موارد (مثل فضائل ائمه و شجاعت امیرالمؤمنین) هم همینطور است و ما نمی توانیم روایات عامه را کناربگذاریم.

متن روایات

در این کتاب(۲) از سـنن ابی داود نقل شده: «عن ابی اُمیّه الشـعبانی قال: سـئلتُ اباثعلبهالخشنی فقلتُ کیف تقول فی هذه الآیه علیکم انفسـکم؟ قـال: امـا والله لقدسـئلتَ عنهـا خبیراً»: از یـک آدم مطلع سؤال کردی؛ «سـئلتُ عنها رسولَ الله فقال: بل ائتمروا بالمعروف و تناهَوا عن المنکر حتی اذا رأیتَ شُحّاً مُطاعاً و هویً متَّبَعاً و الدنیا مُؤثَره، و إعجابَ کلِّ ذی رأیٍ برأیه، فعلیک یعنی بنفسک، و دَع عنک العوام.»: به حسب این نقل می فرماید: مردم دنبال آز و حرص شان هستند، شما اگر آز و حرص و طمع و هوی و هوس دیدیـد که اینها را بر آخرت برگزیـده اند و هر کس نسبت به رأی خودش اعجاب دارد و می گوید که خودش اینجور می فهمد و درنتیجه حرف تان اتّباع نمی شود(۳) ، اگر سر و کارتان با چنین افرادی افتاد، هوای خودت را داشته باش و عوام را رهـاکن. ولی الآـن اینجور نیست؛ «فإن ورائکم أیامَ صبر»: پشت سـر شـما ایامی است که بایـد صبرکنیـد و دنـدان روی جگر بگذاریـد؛ کمـا این که پیش آمـد و امیرالمؤمنین ۲۵سـال خانه نشـین شـد. «فیها مثلُ قبضٍ علی الجَمَر»: مثل این است که کسـی آتش را در دست بگیرد، «للعامـل فیه مثـل اجر خمسـین رجلاـ یَعملون مثـلَ عملِه». وجه اسـتدلال به این روایت، روشـن است؛ می گوید: وقتی اثر ندارد، شما وظیفه ای ندارید.

۱- (۱) کافر حربی هم اگر ثقه باشد، قولش برای ما حجت است.
۲- (۲) کتاب «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» نوشته ی آقای مهدی رستم نژاد.
۳- (۳) مثلاً می گوید: «تا برای من معلوم نشود، چرا باید حجاب داشته باشم؟»، قبول نمی کنم؛ یعنی رأی خودش معتبر است، نه رأی خدای متعال.

روایت دوم از تفسیر عبدالرزاق است: «عن الحسن أن ابن مسعود سئله رجلٌ عن قوله: «علیکم انفسکم»، فقال: أیها الناس! إنّه لیس بزماننا، فإنها الیوم مقبوله.»: زمان عمل به این آیه که «علیکم انفسکم» است، الآن نیست؛ چون الآن می پذیرند. «ولکنه قداوشک أن یأتی زمانٌ تأمرون بالمعروف فیصنع بکم کذا و کذا، أو قال: فلایقبل منکم.»؛ بنا بر یک نسخه: یک زمانی می آید که از شما پذیرفته نمی شود. اما بنا بر نسخه ی دیگر (که فیصنع بکم کذا و کذا) اشاره به شرط امنیت می کند. «فحینئذٍ علیکم انفسکم لایضرکم من ضلّ اذا اهتدیتم».

الدر المنثور: عن ابن عُمر أنّه قیل له: «لو جلستَه فی هذه الأیام، فلم تأمر و لم تنهَ، فإن الله قال: علیکم انفسکم.»، فقال: «إنها لیست لی و لأصحابی»: این آیه، مال من و اصحاب من (ابن عمر) که در این زمان زندگی می کنیم نیست؛ «لأنّ رسول الله قال: «ألا-و لیَبلُغ الشاهدُ الغائبَ»، فکنّا نحن الشهود و أنتم الغُیَّب. ولکن هذه الآیه، لأقوام یجیئون من بعدنا إن قالوا لم یُقبَل منهم»؛ این آیه، مال آن جایی است که وقتی می گویند، نمی پذیرند، آن جاست که خداوند می فرماید: «علیکم انفسکم لایضرکم من ضل إذا اهتدیتم».

سنن ابن ابی داود: عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: «بینما نحن حول رسول الله صلّی الله علیه و آله، إذ ذکر الفتنه»؛ یعنی خود حضرت یادآور فتنه شدند که یک چنین مسأله ای در راه است؛ فقال: «إذا رأیتم الناس قدمَرَجَت عُهودُهم و خَفّت اماناتُهم و قاموا هکذا» و شَبَّک بین اصابعه: حضرت انگشتان دستان شان را در هم کردند و فرمودند اینطور می شود. فقلت: کیف افعل عند ذلک جعلنی الله فداک؟ فرمود: «اَلزِم بیتَک، أملِك علیك لسانَک، خُذ بما تَعرِف، و دَع ما تُنکِر، و علیك بأمر خاصه نفسک، و دَع عنك أمراً عامّیاً.»: آن روز باید خودت را بپّایی و به وظایف شخصی خودت برسی و کاری به مردم نداشته باشی.

البته این روایات، بحث هایی دارد؛ که اگر شرایط زوال دین باشد و بیضه ی اسلام در خطر باشد، وظیفه ی دیگری به عهده ی ماست غیر از امربه معروف. در آن شرایط، وظیفه ی امربه معروف را نداریم، اما وظیفه ی نجات اسلام که اندراس دین پیش نیاید، وظیفه ی دیگری است که ولو بلغ ما بلغ هم باید انجام بشود. بعضی علما نقل می کردند که قبل از انقلاب وقتی بعضی مراجع به حضرت امام اشکال کردند که: «اینها رحم ندارند، مردم را می کشند، جواب این خون ها را کی می دهد؟!»؛ امام می فرمودند: «اگر صدهزارنفر هم کشته بشود، اشکالی ندارد؛ من خودم جوابگو هستم.».

پاسخ اول از این روایات: مجهول بودن روات

مشکلی که این روایات دارد، این است که وثاقت افرادی که این روایات را نقل کرده اند، برای ما ثابت نیست.

پاسخ دوم: امکان جعلی بودن توسط سلاطین جور

علاوه بر این که این روایات را اگر ثقات هم نقل می کردند، لا ـ بأس بحجیتها. اما این شبهه هم هست که ممکن است این شبهات را دستگاه های جور ساخته باشند و پخش کرده باشند. این روایات آنقدر زیاد نیست که اطمینان پیداکنیم مجعول نیست؛ ممکن است سَلطات جور اینها را جعل کرده باشند و در جامعه پخش کرده باشند تا کسی علیه شان شورش نکند. چون این احتمال (جعل سلطات) خیلی عقلائی است، این روایات نمی تواند باعث حجیت بشود.

نتیجه: عدم اثبات قول ثانی

پس مجموعاً برای قول ثانی نتوانستیم یک دلیل معتمدی پیداکنیم و بگوییم: «وجوب امر به معروف، مشروط به خود تأثیر است.».

ادله ی قول ثالث: احتمال تأثیر

قول ثالث، همان قول مشهور است؛ که وجوب امربه معروف، مشروط به احتمال تأثیر است، و این احتمال هم در هر درجه ای که باشد؛ ولو شک داری، و حتی احتمالِ اثر کمتر از پنجاه درصد است، و بلکه حتی اگر ظنّ قوی بر خلاف داری و فقط مثلاً ده درصد احتمال تأثیر می دهی، باز هم امربه معروف واجب است.

ص: ۱۹۶

هم معمول متقـدیمن و هم معمول معاصـرین، معمولاً ـ فرموده انـد: احتمـال تـأثیر کافی است. دلیل بر این قول چیست؟ فعلاً دو دلیل عرض می کنیم.

دلیل اول: عدم انقداح حقیقت امر در نفس

دلیـل اول این است که به حسب آنچه که در اصـول گفته انـد و تحقیق شـده است، «امر» عبـارت است از بعث به رجـاء ایجـاد داعی بر فعـل در مـأمور. این حقیقت، در مواردی که انسـان احتمـال تـأثیر نمی دهـد، منقـدح در نفس نمی شود؛ چون رجائی نیست. این رجـاء وقتی حاصل می شود که لااقل احتمال تأثیر وجود داشـته باشـد؛ کف حصول رجاء، احتمال است. پس اصـل احتمال تأثیر ولو به حـد شک هم نرسـد، از مقوِّمات صـدور امر است. پس این شـرط درواقع یک شـرط عقلی است؛ شارع که می فرمایـد: «مُر بالمعروف»، وقتی این امر ممکن است از من سـربزند که احتمال تأثیر بـدهم، اگر چنین احتمالی نـدهم، ممکن نیست این امر از من صادربشود. و آنچه هم که صادر می شود صرفاً لفظ است، نه این که حقیقتاً امر باشد.

اشکال: امر و نهی قرآن به عصات؟

پاسخ: این آقا می گوید: شامل آنها نمی شود، کما این که گفته اند: کفار مکلف به فروع نیستند.

اشکال: پس عقاب شان بی معناست!

پاسخ: ایـن آقـا می توانـد جـواب بدهـد: امر نیسـت، ولی حقیقـت تکلیـف، اراده و کراهت است. در مـانحن فیه هم نسبت به عصات، کراهت لزومیه دارد.

دلیل دوم: لغویت

دلیل دوم که بسیاری از فقها به آن اسـتدلال کرده اند مِنهم فیض در مفاتیح(۱) ، آقاضـیاء در شرح تبصره(۲) و غیرواحدی از فقها، گفته انـد: امر و نهی، در جایی که اثرنمی کنـد، لغو و بلافائـده است. بنابراین اگر خدای متعال به ما امرکند که جایی که احتمال تأثیر نیست امرکنیم، ما را به یک حرف بلافایـده دعوت کرده است. دلیل اول می گفت: «امرکردن ممکن نیست»، این دلیـل می گویـد: می شود امرکرد، ولی فایـده ای نـدارد. چون فایـده نـدارد، امر شارع به آن، امر به مالافائـده له است. و چون احکام دائرمدار مصالح و مفاسد است، پس کشف می کنیم که ادله ی امربه معروف مقید است، اگرچه در خلال ادله ی امربه معروف این قید نیامده است.

۱- (۴) مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی، ج۲، ص۵۴.

۲- (۵) شرح تبصره المتعلمین (للآغا ضیاء)، ج ۴، ص ۴۵۰و۴۵۱. و الشرط الثانی هو أن یجوز الآمر و یحتمل تأثیر الإنکار ، لأنّ الغرض من الإنکار لایکاد یترتب علی أمر لایؤثر فی احداث الداعی، فمع الجزم بعدم التأثیر یکون لغوا محضا.

پس در فرض مجرد «احتمال» وجوب امربه معروف اثبات می شود، اما این احتمال در چه حدی باید باشد؟ آیا مظنه لازم است؟ بقیه ی شرایط که «مظنّه» داشته باشیم یا تأثیر واقعی، با اطلاق رفع می شود. ولی احتمال تأثیر را نمی شود رفع کرد؛ چون به خاطر حکم عقل، بدون احتمال تأثیر، یا امر و نهی در نفس ما منقدح نمی شود، و یا اگر هم بشود لغو است و شارع به آن امرنمی کند.

فرق بیان اول با دوم در این است که بیان اول می گفت: صدور امر از من ممکن نیست. بیان دوم می گوید: صدورش ممکن است، ولی لغو است.

اشکال: اگر شارع احتمال تأثیر بدهد

إن قلت که: شما احتمال تأثیر نمی دهی، و این مساوقه ندارد با این که شارع هم احتمال اثر نمی دهد. ممکن است شارع احتمال تأثیر بدهد و لذا به من بگوید: «ولو احتمال تأثیر هم نمی دهی، باید امربه معروف کنی.».

پاسخ: شارع نمی تواند به من بگوید: «تأثیر دارد»

جوابش همان جوابی است که در بحث «قطع» گفته شده؛ که در بحث «قطع» شارع نمی تواند به قاطع بگوید: «لا تعمل بقطعک»؛ چون قاطع حینما هو قاطعٌ، نمی تواند به خلاف قطعش تصدیق کند. لذا بعضی بزرگان گفته اند که لزوم اتّباع قطع، معلَّق است بر این که شارع نگوید: «لازم نیست»؛ اگر شارع بگوید: «وقتی قطع داری، لازم نیست عمل کنی.»، ما که از شارع داغ تر نیستیم. اینجا گفته اند: درست است که این تعلیق هست، ولی شارع نمی تواند بگوید: «أیها القاطع لاتعمل بقطعك»؛ چون در ذهن قاطع تناقض پیش می آید؛ که از طرفی (به خاطر قطعش) واجب است به آن عمل کند، و از طرف دیگر به خاطر ترخیص شارع واجب نیست به آن عمل کند. پس اگرچه آن قضیه ی تعلیقیه وجود دارد، اما نمی تواند به آن قضیه ی تعلیقیه عمل کند و به من بگوید: «لازم نیست به قطعت عمل کنی»، آنجا در باب «قطع» مشکلش این است. اینجا هم وقتی که من احتمال تأثیر نمی دهم، شارع نمی تواند به من بگوید: «من احتمال تأثیر می دهم، پس لغو نیست و باید امرکنی.».

گاهی ما احتمال می دهیم شارع که به ما گفته: «امربه معروف کنید»، اهدافی دارد که یکی از آن اهداف تأثیرپذیرفتن مأمور است، اما اهداف دیگری هم دارد مثل این که تمرینی باشد برای ما که خجالت نکشیم به دین عمل کنیم. مثلاً به طرف می گویند: «برو بالای منبر حرف بزن؛ نه این که فکر کنی ما استفاده می کنیم، می خواهیم خودت حرف زدن را یادبگیری.». در این صورت این جواب درست نیست؛ چون در این صورت عقل ما حکم به لغویت چنین تکلیفی ندارد. ولی فرض این است که در باب «امربه معروف» هدفی نیست جز همین که اقامه ی فرائض بشود. اگر اثر و هدف فقط همین باشد، وقتی که مکلف احتمال تأثیر را نمی دهد، شارع نمی تواند به او بگوید: «امرکن»؛ چون مکلف، چنین امری را لغو دانسته و قطع دارد که شارع چنین تکلیفی را متوجه او نکرده است.

این «إن قلت» تتمه ای است برای بیان دوم که اگر چه ما احتمال تأثیر نمی دهیم، ممکن است شارع احتمال اثر بدهد و درنتیجه امربه معروف بر ما واجب باشد. وقتی من اینجا احتمال می دهم، پس شارع هم نمی تواند به من بگوید: «احتمال نده».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر) ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث: احتمال تأثیر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ی قوم سوم بود؛ که در وجوب امربه معروف، مجرد احتمال تأثیر شرط است. عرض شد: برای این قول به وجوهی می توان استدلال کرد.

حاصل وجه اول این بود که «امر» عبارت است از بعث، به رجاء ایجاد داعی در نفس مأمور، و این امر در مواردی که آمر احتمال تأثیر نمی دهد، این داعی و رجاء در نفس آمر پیدانشده و لذا امر واقعی از او قابل صدور نیست، پس در حقیقت قدرت و تمکن از امر ندارد و لذا به یک شرط عقلی (قدرت) برمی گردد.

ص: ۱۹۹

حاصل دلیل دوم این بود که «امر» در موارد عدم احتمال تأثیر، عند الآمر لغو است. و چون لغو است، پس نمی تواند تصدیق کند که شارع به آن امرکرده.

اشکال به بیان اول: عدم اثبات اشتراط وجوب

این بیان، محل اشکال است از این جهت که اشتراط وجوب را اثبات نمی کند؛ شرط «وجوب» تنها احتمال ممکن نیست، وجوب ممکن است مطلق باشد ولی در این موارد چون قدرت ندارد معذور باشد، و ممکن است شرط واجب باشد نه شرط وجوب.

تکرار اشکال اول به بیان دوم و پاسخ به آن

إن قلت که: درست است که این شخص احتمال نمی دهد، ولی ممکن است شارع او را (در این عدم احتمال تأثیر و درنتیجه لغویت) تخطئه کند و لذا تخطئةً امرکند که امربه معروف کند.

پاسخ این است که این شخص، احتمال تخطئه ی شارع را نمی دهد؛ مثل این است که کسی دارد می بیند روز است، احتمال نمی دهد شارع به او بگوید: «نمازمغرب بخوان».

اشکال دوم به بیان دوم: شاید غرض شارع اتمام حجت باشد

إن قلت که: لغویتی نیست؛ چون ممکن است نظر شارع به اتمام حجت باشد.

پاسخ اول: غرض شارع، اتمام حجت نیست

قلت که: معهود نیست که اتمام حجت هدف باشد؛ چون موضوع امربه معروف، معروف منجَّز است؛ آن جایی واجب است امربه معروف کنید که معروف بر مأمور منجَّز باشد. وگرنه مثلاً اگر مجتهدی نظرش این است که فلان مسأله واجب نیست و لذا ترک کند، آیا مقلدینش باید او را امربه معروف کنند؟! برای او منجز نیست؛ چون معذور است. پس موضوع امربه معروف، معروف منجَّز لاست. و تنجز برای شخص حاصل نمی شود الا این که اتمام حجت شده باشد.

اشکال: تکلیف باید بر آمر منجَّز باشد، نه بر مأمور.

پاسخ نقضی استاد: شما چطوری به خانم ها امر به غسل حیض می کنی؟!

پس مورد امربه معروف، آن معروفی است که صرف نظر از امر ما، بر مأمور منجَّز بوده و او تارکش بوده. و این منجزبودن، یا به علم است، یا به علمی، یا این که شبهه ی حکمیه ی قبل الفحص است. بنابراین ما می خواهیم با امربه معروف اتمام حجت کنیم، و حجت هم تمام است، فلذا موضوع برای امر ما درست شده، نه این که با امر ما، تازه اتمام حجت بر او می شود. پس چون حجت بر مأمور تمام است، امربه معروف بر ما واجب است، نه این که «چون ما امربه معروف می کنیم، حجت بر مأمور تمام می شود.».

اگر حجت بر او تمام نیست، اصلاً جای امربه معروف نیست، جای ارشاد جاهل است. پس این که بگوییم: «در موارد عدم تأثیر، فایده ی امربه معروف اتمام حجت است»، با همین مناقشه تمام نیست.

پاسخ دوم: قول آمر حجت نیست

ثانیاً چطور با امر آمربه معروف اتمام حجت می شود در حالی که در «آمربه معروف» شارع شرایط حجیت را قرارنداده است؟! مگر به قول هر کسی حجت تمام می شود؟! تنها فرضی که امر آمر حجت است، آن جایی است که مجتهد جامع الشرایطی امرکند، شارع قول او را حجت قرارداده، ولی غیر این شخص، حجت را بر مأمور تمام نمی کند. بر افسق فسقه هم واجب است امربه معروف کنند، قول چنین شخصی، چه حجیتی دارد تا بر مأمور اتمام حجت کند؟! پس نمی توانیم بگوییم: «اتمام حجت، از فواید امربه معروف است. درنتیجه آن جایی که احتمال تأثیر نمی دهیم، امربه معروف و امر شارع به آن، لغو است.».

ص: ۲۰۱

اشکال: منظور، حجت شرعی نیست!

پاسخ: ما حجت غیرشرعی نمی شناسیم.

اگر از باب تأکید باشد

اگر بگوییم: «منظور تأکید و تأیید است»، شارع گفته: ولو احتمال نمی دهی، اما تأییداً للحجه تأکیداً لها بگو؛ یعنی حجت بر او قائم است، اما باز هم بگو.

اشکال این است که این هم در بسیاری موارد وجود ندارد؛ یعنی در بسیاری از موارد، امر آمر، تأکید یا تأیید امر شارع به مأمور نیست، خصوصاً آن جایی که خود مأمور می داند: «وجه این که آمر او را امربه معروف می کند، این است که مرجع تقلیدشان یکی است.». زید مقلد فلان مجتهد است که می گوید: سجده ی سهو در آن مورد واجب است، عمرو هم مقلد همان مجتهد است، اگر زید به عمرو امرکند که سجده ی سهو به جا بیاورد، چه تأکیدی است؟! چه تأییدی است؟! امر زید، از امر فراتری کشف نمی کند که باعث تأکید یا تأیید بشود؛ عمرو می داند که زید از باب این که مرجع تقلیدشان یکی است دارد به او امرمی کند. تنجّز جدیدی ایجادنمی شود، تأکید جدیدی ایجادنمی شود؛ چون منشأش واحد است. خصوصاً در فرضی که عمرو می داند: «زید آمر، مقلِّدِ مرجع تقلید او نیست.»، در این فرض، این امر زید چطور باعث تأکید و تأیید نظر مرجع تقلید عمرو می شود؟! یا اگر مثلاً مقلدی مرجعش را امربه معروف کند، این چطور باعث تأکید یا تأیید می شود؟!

پس تأکیداً و تأییداً فی الجمله مبرِّر و موجِّه امربه معروف است و باعث می شود که امربه معروف از لغویت خارج بشود. پس باید بگوییم: امر به معروف، جایی واجب است که لغو نباشد. و این لغونبودن، جا به جا فرق می کند. آن جایی که نه اثر «اتمام حجت» دارد، نه اثر تأکیدی و تأییدی دارد، و نه احتمال تأثیر می دهد، در چنین جایی امربه معروف لغو است.

ص: ۲۰۲

اشکال سوم به بیان دوم: از امر شارع می فهمیم که لغو نیست

إن قلت که: درست است که مـا احتمـال تأثیر را نمی دهیم، ولی وقتی شارع گفته: «بگو»، می فهمم که تأثیر دارد و لغو نیست؛ چون شارع امر لغو نمی کند.

پاسخ: به شرطی که امر به خصوص ما می کرد

به شـرطی از فرمایش شارع می فهمیم که این کار لغو نیست که به خصوص ما امرکنـد؛ اگر من فکرکنم قدرت بر فلان کار را نـدارم، وقتی حضـرت به من بفرمایـد: «آن کار را بکن»، می فهمم قدرت بر آن کار را دارم. یا مثلاً اگر امام صادق به شـخص من بفرمایند: «صل صـلاه المغرب» در حالی که من دارم می بینم که روز است، اینجا می فهمم که در روزبودن دارم اشتباه می کنم. این دلالت، در جایی است که امر خاص باشد. خطابِ «امربه معروف» اگر متوجه شـخص خاصـی بشود، علم پیدامی کند خطـاب متـوجه او شـده است و بایـد امرکنـد اگرچه به امر صـوری. امـا وقـتی که خطـابِ «امربه معروف» مطلـق است و متوجه شخص او نیست، خودش را مخاطب خطاب نمی داند.

پس بزرگانی مثل آقاضـیاء که به این دلیل تمسک کرده انـد و فرموده انـد که اگر احتمال تأثیر نباشـد لغو محض است، مطلب دقیقی است که بـا این اشـکالات که ممکن است غرض شـارع اتمام حجت باشـد، یا برای تأکیـد یا تأییـد باشـد، قابل ردشـدن نیست.

سؤال: اگر اثر مجمل بشود و نتوانیم از ادله بفهمیم، اثر چیست؟

پاسـخ: به قـدر متیقنش اخـذمی کنیم در مازادش برائت جاری می کنیم. در مانحن فیه، قـدر متیقن، آن جایی است که احتمال تأثیر باشد. آن جایی که هیچ احتمالی نیست، برائت از وجوب امربه معروف جاری می شود.

ص: ۲۰۳

دلیل سوم: روایت ابان

حضرت به حسب این نقل می فرماید: حضرت عیسی مطلبی فرمودند تا به اینجا رسیدند که: «وَ لْیَکُنْ أَحَدُکُمْ بِمَنْزِلَهِ الطَّبِیبِ الْمُدَاوِی إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَکَ.»(۱) .

حضرت می فرمایند: هر یک از شما به منزله ی طبیب مداوی باشد؛ طبیب اگر موضعی برای درمان ببیند، اقدام می کند. و اگر اصلاً رجائی نداشته باشد رهامی کند الا این که برای دلداری دادن به او چیزی بگوید. کدام طبیب یقین دارد که این دارو اثر دارد؟! پس ما از این روایت شریفه می فهمیم که مأموریم مثل طبیب باشیم؛ طبیب عند الاحتمال اقدام می کند. بنابراین این روایت دلالت می کند بر این که با «احتمال» باید اقدام کرد. و کأنّ این روایت، ناظر و حاکم و مفسر ادله ی دیگر است.

روشن ترین فرضی که نسبت به مردم داریم که باید در آن فرضْ مثل طبیب مداوی باشیم، همان مواضع امربه معروف است. اما در خرید و فروش و داد و ستد و امثال آن، مورد این روایت نیست. پس این روایت روشن است که ناظر است به همان وظایفی که در رابطه با مردم داریم که باید دست شان را بگیریم و از مَضالّ دورشان کنیم. پس موضع این روایت، همان امربه معروف است. و این روایت، خیرُ دلیلٍ است بر قول سوم. پس این روایت، از نظر دلالت خیلی خوب است.

مشکل سندی

از نظر سندی مشکل دارد، ولی طبق مبنای ما که در کافی است، برای ما مشکل صدوری ندارد.

سؤال: مشهور به چه مستندی فتوا داده اند؟

پاسخ: شاید به ادله ی سابق.

دلیل چهارم: یقبل منه

دلیل بعد، همان ادله ای است که برای قول اول اقامه می شود که «و هو یَقبَل منه» یا در بعضی روایات بود که «فیتّعظ». به خاطر همان اشکالاتی که گذشت، آن معنای اول، قابل اراده نیست، پس حمل می شود بر صرف احتمال؛ پس آن روایاتی که مشروط کرده بود به تقبل و پذیرش و اتعاظ، علی رغم آن ظاهر بدوی، حمل می شود و تأویل می شود بر رجاء تأثیر.

۱- (۱) الکافی، شیخ کلینی، ج۸، ص۳۴۵، ط اسلامیه.

اشکال: چرا همه ی درجات احتمال؟

این دلیل خوب است، ولی چرا مشروط به همه ی درجات احتمال بشود؟! شاید فقط احتمالی که ظنّ است مقصود باشد، و این اقرب به معنای حقیقی است؛ به خاطر آن اشکالات، از «علم به اثر» که کوتاه بیاییم، «ظنّ به اثر» شرط است. پس اگر بخواهیم بر مطلق الاحتمال حمل کنیم طوری که هر درجه ای را شامل بشود ولو یکدرصد و کمتر از آن، چرا بر این دایره ی وسیع حمل کنیم؟! بگوییم: ظن قوی شرط است. پس نمی توانیم این عرض عریضی احتمال را به این بیان اثبات کنیم.

دلیل پنجم: ابطال چهار قول دیگر

آخرین دلیل برای قول سوم این است که گفته بشود: اینجا چند احتمال بود: قول اول عدم اشتراط به تأثیر بود، که قول شیخ در تبیان بود، قول کاشف الغطاء در حاشیه ی تبصره بود. و این قول (که در صورت علم به عدم تأثیر هم باید بگوییم)، ابطال شد. قول دوم می گفت: واقع تأثیر شرط است و نتیجه جریان برائت است عند عدم احراز تأثیر، این قول هم ابطال شد. پس علم به عدم تأثیر ابطال شد، خود تأثیر هم ابطال شد، پس این حکم مال جایی است که احتمال تأثیر باشد. آیا احتمال مطلق؟ یا مظنون؟ یا مظنون قوی؟ اگر قول چهارم و پنجم را ابطال کردیم، قول چهارم اثبات می شود. پس این قول، بعد از رد چهار احتمال دیگر اثبات می شود. برای تکمیل این دلیل، باید قول چهارم و پنجم را هم بررسی کرده و رد کنیم.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث احتمال تأثیر / دلیل ششم و هفتم) ۹۵/۰۹/۲۱

ص: ۲۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادله ی قول ثالث: احتمال تأثیر / دلیل ششم و هفتم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بررسی ادله ی قول سوم (احتمال تأثیر) پنج دلیل گذشت، دو دلیل دیگر باقی مانده.

دلیل ششم: اجماع

به سبب اجماع و لاخلاف اثبات می کنیم که باید احتمال تأثیر داده بشود؛ به این توضیح که ادله ی امربه معروف اطلاق دارد، سواءٌ که علم به تأثیر داشته باشید یا نداشته باشید، و سواءٌ که مظنه داشته باشید یا فقط احتمال. نسبت به عدم وجوب امربه معروف در آن جایی که علم به عدم تأثیر داریم، علامه قدّس سرّه در منتهی ادعای اجماع(۱) (ج۱۵:ص۲۳۹) فرموده و صاحب جواهر هم فرموده: «بلا خلاف أجده فی الأخیر، بل فی ظاهر المنتهی الإجماع علیه»(۲) . بنابراین جایی که علم به عدم تأثیر داریم، واجب نیست. از تحت اطلاقات ادله ی وجوب امربه معروف، وقتی صورت علم به «عدم تأثیر» خارج شد، بقیه ی صور واجب است. آدم ملتفت اگر بخواهد علم به عدم تأثیر نداشته باشد، باید احتمال تأثیر ولو در درجات پایین را بدهد. بنابراین نتیجه ی تقیید اطلاقات به غیر این صورت، این می شود که وجوب، در جایی است که احتمال تأثیر بدهد.

ص: ۲۰۶

۱- (۱) منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حلی، ج۱۵، ص۲۳۹.. حقیر حداکثر مطلبی که دالّ بر «اجماع» یافتم، این عبارت علامه بود: «و قدجعل أصحابنا هذا شرطا علی الإطلاق»، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب؛ ج ۱۵، ص: ۲۳۹ به نظر حقیر، مقصود علامه ناظر به ادامه مطلبش است؛ که اصحابْ این شرط را مقید به دست و لسان نکرده اند، بلکه مطلق رهاکرده و لذا شامل مرتبه قلبی هم می شود. ظاهراً این کلام علامه از نظر شمولِ همه اصحاب در مقام بیان نیست؛ بلکه مقصود این است که آن اصحابی که احتمال تأثیر را شرط دانسته اند، این شرط را مطلق رهاکرده و مقید به مرتبه ید و لسان نکرده اند. لذا آن اشکالاتی که استاد در ادامه می فرمایند مبنی بر غرابت این ادعای اجماع، به مرحوم علامه وارد نمی باشد. مقرر

۲- (۲) جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۷.

مناقشات

اجماع مسلّم نیست

این استدلال تمام است اگر آن اجماع و لاخلاف را بپذیریم. و قبلاً هم عرض کردیم که این اجماع، هیّنٌ؛ چون شیخ طوسی که خیلی اجماع می گوید و غنیه که بسیاری از احکام را نسبت به اجماع می دهند، در این مسأله ادعای اجماع نکرده اند. وقتی اجماع برای قدمای اصحاب احرازنشده باشد، فکیکف نطمئن به ادعای مرحوم علامه که یا از متأخرین است یا در مرز

متأخرین است؟! و بعد از ایشان هم کسانی که به ایشان نزدیک بوده اند مثل صاحب جواهر، خودشان ادعای اجماع نکرده اند، بلکه از ایشان نقل کرده اند. پس این اجماع، یک اجماع ضعیفی است.

محتمل المدرکی است

به علاوه ی این که محتمل المدرک است؛ ممکن است آقایانی که گفته اند، بر اساس وجوهی بوده که ما آن وجوه را ردکرده ایم. پس این اجماع کاشف از قول معصومین نیست، لعلّ بر اساس وجوهی باشد که ما قبول نداشته باشیم.

دلیل هفتم: احتمال قرینه مانع تمسک به اطلاق است

کبری: احتمال وجود قرینه ی متصله

یک قاعده ای شهیدصدر قدس سره توجه داده اند در فقه و در اصول؛ که اگر اطلاقاتی را در روایات یافتیم ولی دیدیم معمول فقهای مسلمین و یا فقهای امامیه به آن اطلاقات عمل نمی کنند، این عمل فقها ولو در حد اجماع نباشد، به ذهن انسان این احتمال را می آورد که: لعلّ قرینه ی مسلّمی وجود داشته ولو غیرلفظیه مثل فضا و جوّ (نه در حد ارتکاز)، که برای قدما واضح بوده که این ظاهر اولیه مقصود نیست ولی آن قرینه به ما نرسیده است. و همین احتمال وجود قرینه، مانع تمسک به اطلاق می شود. مثلاً اگر فرموده باشند که در مسجد نخوابید، اطلاق دارد؛ نه متکئا، نه مستلقیاً، نه مضطجعاً. اما اگر ببینیم هیچ گاه امثال سلمان و ابوذر در مسجد نمی خوابند، اما گاهی تکیه می زنند و یک چرتی می زنند. وقتی این اجلاء اصحاب رعایت نمی کنند، می فهمیم ترخیصی شنیده بوده اند و آن اطلاقات، مقیّداتی داشته است. یا اگر ببینند ائمه وقتی خیلی خسته بوده اند، در مسجد خوابیده اند، یا با کفش وارد مسجد شده اند تا جایی که به فرش برسند. از همینجا می فهمیم که اگر اطلاقاتی داریم مبنی بر این که در مسجد نباید خوابید یا نباید با کفش رفت، آن اطلاقات مقیداتی داشته دالّ بر این که اشکالی ندارد در مسجد خوابید یا با کفش واردشد، ولی آن مقیدات به ما نرسیده است.

اگر دیـدیم معمول فقها فتوا به حرمت فلان چیز نـداده انـد و فتواهای به حرمت نادر است، احتمال قرینه ای می دهیم که باعث تقیید بشود. و هیچ قاعده ی عقلائی نداریم که این احتمال را دفع کنیم.

وزان این مطلب، وزان آن جـایی است که احتمال قرینه ی متصـله می دهیم؛ مثلاً یک نامه ای مقـداری از آن سوخته و احتمال می دهیم در کلاـمی که در این نـامه است، قرینه ی متصـله ای بـوده که سـوخته، اطلاـق این کلاـم حجت نیست؛ اگر در نـامه نوشـته: «أکرم العالم»، شایـد قیـد «العادل» را هم داشـته و سوخته، لـذا به اطلاقش نمی توانیم تمسک کنیم. این مواردی هم که اینچنین باشد، برای ما احتمال ایجادمی کند که لعل کنار اینها قرینه ای بوده که به دست ما نرسیده است.

و اما دعوی أن المورد من موارد احتمال القرینه المتصله، تطبیقا لکبری حققناها، و هی انه فی کل مورد لایوجد فیه قائل معتد به باللزوم بین المسلمین یحتمل علی هذا الأساس ان یکون عدم اللزوم امرا ارتکازیا فی أذهان المتشرعه فی عصر الأئمه (ع) بحیث یشـکل علی فرض وجوده قرینه لـبیه متصـله علی صـرف الأـمر و النهی عن اللزوم، و مع احتمـال ذلـک یکون المورد من موارد احتمال القرینه المتصله، و هو موجب للإجمال، کما حققناه فی الأصول کاحتمال قرینیه المتصل.(۱)

تطبیق بر مانحن فیه

درمـانحن فیه در صورت علم به عـدم تـأثیر، خیلی نـادر است کسـی بگویـد: «امربه معروف واجب است». از طرفی روایات این بـاب مطلق است، ولی از طرف دیگر معمول فقهـا فتوا نمی دهنـد به این که حتی عنـد العلم بعـدم التأثیر هم بایـد امربه معروف کنی. نتیجه این می شود که این احتمال را می دهیم که لعل ارتکاز یا امر خارجی مسلّمی وجود داشته که باعث می شده قرینه ی حـافّه ای دلاـلت بر تقییـد کنـد ولی آن قرینه به مـا نرسـیده، پس اطلاق «مروا بالمعروف» نمی شود شامل علم به عـدم تأثیر بشود. آدم ملتفت اگر علم به عدم تأثیر نداشـته باشد، احتمال تأثیر را می دهد. وقتی به خاطر احتمال وجود قرینه، اطلاقات ادله ی امربه معروفْ فرض علم به عـدم تـأثیر را شامـل نمی شـود، در سـایر موارد (احتمـال بجمیع مراتبه) به اطلاقـات ادله ی امربه معروف تمسک می کنیم.

۱- (۳) بحوث فی شرح العروه الوثقی، سید محمد باقر صدر، ج۲، ص ۲۹۰.

اشکال: آیا این حرف به معنای حجیت شهرت فتوایی نیست؟

پاسخ: نمی خواهیم بگوییم: «شهرت فتوایی حجت است»، اما اگر شهرت بالایی داشتیم، احتمال وجود قرینه برای اطلاقات ایجادمی شود. آن که گفته اند: «حجت نیست»، آن جایی است که هیچ نصّی نداریم. اینجا می گوییم: درست است که حجت نیست، ولی اگر اطلاقات و عموماتی داشته باشیم، آن شهرت فتوایی، این احتمال را در نفس ایجادمی کند که لعل قرینه ای بوده که در اثر آن قرینه فقها می فهمیده اند اطلاق مراد نیست، و اصالت عدم قرینه هم وجود ندارد. استصحاب شرعی هم مثبت است؛ این که بگوییم: «اصل بر این است که قرینه نبوده، پس ظهور منعقد است.»، این لازمه ی عقلی اش است. پس در نفی قرینه ی محتمله، نه تنها اصل عقلائی وجود ندارد، بلکه اصل شرعی هم مثبت است و مثبتات اصول هم حجت نیست.

وقتی می بینیم در طول اعصار، گذاشتن ریش کار متدینین بوده، می فهمیم که از معصومین تلقی شده بوده. و حتی اگر اطلاقی داشتیم بر این که حلق تمام موهای بدن جایز است، به خاطر همین قرینه می گوییم: حلق لحیه را دربرنمی گیرد.

یا آن روایتی که بعضی به آن استنادمی کنند که بردن نام مبارک امام زمان حرام است، آیا امروز هم می توان به آن استنادکرد؟ خیر؛ چون ممکن است آن روایت، برای فضای امنیتیِ آن زمان بوده است. چون وجداناً چنین احتمالی می دهیم، ممکن است این روایت مختص همان زمان باشد.

شبیه این دلیل را هم مرحوم حاج آقا رضا همدانی هم دارد.

سؤال: چرا این قرائنی که آن زمان مسلّم بوده را روات نقل نکرده اند؟

پاسخ: این قرائن غیرلفظیه، دعب روات بر نقل آن نبوده. ای کاش! روات اینها را برای ما نقل می کرده اند، ولی فکرمی کرده اند همیشه مثل زمان خودشان است و واضح است. محقق صاحب شرائع روزی نصف صفحه از آن کتاب را درس می گفته، حتماً از آن کتاب های رحلی هم بوده. ما امروز در نصف خطش یک روز معطل می شویم. معلوم می شود برای آنها خیلی واضح بوده است. خودمان هم در نقل هایمان آنچه امروز واضح است را نمی گوییم.

ص: ۲۰۹

نتیجه: اثبات قول سوم

بعضـی از وجـوهی که در اثبـات این قـول ذکرشـد را پـذیرفتیم، وجه اخیر هم وجه قـوی ای است. پس تـا اینجـا قـول سوم که معمول فقها هم فرموده اند، اثبات می شود.

شرط دوم احتمال تأثیر (قول چهارم احتمال تأثیر مرجوح نباشد / دلیل اول و دوم و مناقشات) ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (قول چهارم: احتمال تأثیر مرجوح نباشد / دلیل اول و دوم و مناقشات)

خلاصه مباحث گذشته:

در شـرط دوم سه قول را بررسـی کردیم، تـا اینجـا قول اول (عـدماشتراط) و دوم (اشتراط واقع تأثیر) ردشـده و قول سوم اثبات شده است. به قول چهارم رسیدیم.

ادله ی قول چهارم: احتمال تأثیر، مرجوح نباشد

قول چهـارم این است که وجوب امربه معروف مشـروط به احتمال است، اما نه مطلق احتمال، بلکه احتمالی که مرجوح نباشـد؛ یعنی اگر ظن به عدم تأثیر داشتیم، در این موارد امربه معروف واجب نیست. و هر جا احتمال ما مرجوح نباشد (یا مساوی باشـد یا احتمال تأثیر راجح باشد)، امربه معروف واجب است.

قبلاً عرض شد که شـهید ثانی این را در شـرح لمعه به بعض اصـحاب نسبت داده: «و اکتفی بعض الأصـحاب فی سـقوطه بظن العـدم و لیس بجید»(۱) ، مرحـوم محقـق اردبیلی هم در «مجمـع الفائـده و البرهـان» جزء احتمالاـت ذکرکرده: «و یُحتمـل الظن مطلقاً»(۲) .

در کلمات بزرگان و فقها برای این قول و مبنا دلیل واضـحی بیان نشده، و بحث های این جاها خیلی پخته نیست چون کم به آن پرداخته شده. می شود بعضی از وجوه را برای این قول بیان کرد.

۱- (۱) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج۱، ص۲۲۵.
۲- (۲) مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، ج۷، ص۵۳۶.

دلیل اول: روایات نهی از مذلت

وجه اول این است که یک دسـته روایاتی داشتیم که منع از مذلت فرموده بود، و مواردی که سخن انسان پذیرفته نشود، مذلّت

است. پس مذلت، امر حرامی است و این موضوع، در صورت عدم پذیرش و عدم تأثیر محقق می شود.

از طرف دیگر معمولاً انسان نمی تواند علم پیداکند به این که: «آیا تأثیرمی کند یا نمی کند؟ آیا مذلت هست یا نه؟»، پس باب احراز موضوع این دسته روایات منسدّ است، و این همان «انسداد صغیر» است.

توضیح انسداد کبیر

انسداد کبیر که در اصول هم مطرح می شود، مقدماتی دارد:

مقدمه ی اول: علم داریم که شریعتی هست ولی راه احراز احکام آن شریعت، هم به علم منسد است و هم به علمی.

مقدمه ی دوم: نمی شود وظیفه ی ما در همه ی موارد احتیاط باشد (چون یا ممکن نیست یا حرجی است) و لذا قطع داریم که شارع احتیاط در همه ی موارد را نخواسته است.

مقدمه ی سوم: می دانیم که با جریان برائت در تمام موارد، خروج از دین لازم دارد و مثل بهائم می شویم.

نتیجه ی این مقدمات این می شود که: یا کشف می کنیم خدای متعال در این ظرف «مظنّه» را حجت قرارداده که این راه «کشف» است، یا می گوییم: عقل انسان در این موارد حکم ی کند که «امتثال ظنّی» کفایت می کند که اسم این راه «حکومت» است.

اسم این انسداد (چه به نحو «کشف» و چه به نحو «حکومت»)، انسداد کبیر است؛ چون باب احراز علم یا علمی به همه ی احکام یا اکثر احکام منسد است.

توضیح انسداد صغیر

انسداد صغیر، یعنی در موضوعات خاص راه علم یا علمی منسد است؛ مثلاً در «لغت» مرحوم شیخ انصاری در حجیت قول لغوی به همین انسداد صغیر تمسک کرده است.(۱) اینجا کشف می کنیم که قول لغوی حجت است؛ یا شارع حجت کرده یا عقل ما حکم می کند.

۱- (۳) فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۱۷۵.

یا مثلاً چرا قول رجالیین حجت است؟ بعضی اساتید ما دام ظلّهم هم در سی چهل سال پیش قول رجالیین را از باب «انسداد صغیر» حجت می دانسته اند.

و هکذا همه ی موضوعات دیگری که راه علم یا علمی در آنجا منسدّ است. مثلاً در نماز قصر مرحوم آیت الله بروجردی در تقریرات بحث «صلات مسافر»شان هست که می فرمودند: مظنّه ی هشت فرسخ کفایت می کند به خاطر انسداد صغیر، به خصوص که آن زمان ها چه کسی می توانسته مسافت را دقیقاً بگوید. از طرف دیگر هم مصلحت ملزمه دارد برای قصرخواندن. اینجا اگر شارع بگوید: «قصر به مظنه اثبات نمی شود»، این تکلیف در معمول مواردش زمین می ماند.(۱)

یا در باب مستحقین زکات و خمس گفته اند: باید علم پیداکنید که نسب سادات درست است یا بینه قائم بشود. این جا برای چه کسی علم یا علمی پیدامی شود؟

۱- (۴) تقریر بحث السید البروجردی؛ ج ۲، ص: ۴۰۴. فهل یعتبر الظنّ، کما عن ذکری الشّهید (ره) أم لا؟ .مقتضی ما تقرّر فی الأصول من عدم حجیّه الظنّ الّا ما خرج بالدلیل، عدم الحجیّه، لأنّه لا دلیل علیه ظاهرا معتدا به الّا أن یقال بالانسداد الصغیر بان یقال: بانّا نعلم بانّ غرض الشارع تعلّق بوجوب القصر فی أوّل مرتبه المسافه و نعلم عدم حصول العلم بأوّلها غالبا لغالب المسلمین و نعلم عدم قیام البیّنه و لا خبر العدل لغالبهم أیضا، فحینئذ إمّا أن یجری أصل عدم القصر أو یکتفی بالظنّ فی أمثال هذه الموضوعات التی لا طریق الی العلم بها غالبا، و إجراء الأصل لا بدّ من أن یستند الی حکم الشارع أیضا فیلزم رفع الید عن أوّل مرتبه المسافه غالبا، و نعلم أنّه لم یرفع الید عنه، فیجب العمل بالظنّ. و لعلّه مراد الشهید فی ما نقل عنه من أنّ الظنّ یکفی فی الموضوعات التی لا طریق الی العلم بها

یا در باب زکات برای فقرا باید علم به فقرشان داشته باشیم یا علمی. لازمه ی این حکم محرومیت فقرا از زکات می شود.

آن احکامی که مثل این موارد، راه ما برای علم یا علمی به شناخت موضوعات شان منسدّ است، خود آن ادله ای که دلالت می کند بر جعل آن احکام، یدلّ بالدلاله الالتزامیه که در راه شناخت موضوعات آن احکام، مظنّه کفایت می کند.

مرحوم آیت الله بروجردی در «البدر الزاهر» فرموده: «و أما الظن المطلق فعن الشهید فی الروض احتمال اعتباره هنا، لأنّه مناط العمل فی کثیر من العبادات. و أورد علیه بأنّه قول بغیر دلیل. و نحن نقول: لنا أن نثبت ذلک بالانسداد الصغیر، بتقریب أنّ تعلیق الحکم علی موضوع یعسر الاطلاع علیه غالبا کاشف عن اعتبار الظن به.»(۱) . مرحوم محقق میلانی جستجوی «الانسداد الصغیر» کلمات بزرگان می آید.

پس «انسداد صغیر» به این معناست که: هر وقت شارع حکم را بر موضوعی برد که «یعسر الاطلاع علیه غالباً»؛ ما از آن تعبیرکردیم به این که: «راه علم یا علمی منسدّ است».

تقریب استدلال

در تشخیص «تأثیر» اگر انسداد صغیر را پذیرفتیم که «تأثیر در نفوس» از اموری است که یعسُر الاطلاعُ علیه، و پذیرفتیم که نپذیرفتن باعث مذلت می شود، پس در تشخیص موضوع ادله ی نهی از مذلّت، به خاطر انسداد صغیر، مظنّه هم جانشین علم یا علمی می شود، پس موارد «ظنّ به عدم تأثیر» موضوع ادله ی نهی از مذلت شده و امربه معروف جایز نیست. وقتی موارد «ظن به عدم تأثیر» از تحت اطلاقات ادله ی وجوب امربه معروف خارج شد، موارد این که «احتمال عدم تأثیر، مرجوح باشد» تحت آن اطلاقات باقی می ماند؛ پس امربه معروف فقط آن جایی واجب است که احتمال عدم تأثیر مرجوح باشد، به عبارت دیگر: امربه معروف آن جایی واجب است که احتمال تأثیر نسبت به احتمال عدم تأثیر، راجح یا مساوی باشد.

۱- (۵) البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، شیخ علی منتظری، ج۱، ص۱۴۶.

دلیل دوم: روایات نهی از تعرّض لما لایطیق

بیان دوم این است که یک طایفه ی دومی هم داشتیم که می گفت: «تعرض به ما لایطیق، مطلوب شارع نیست؛ عاقل تعرض نمی کند به ما لایطیق، حکمت اقتضامی کند که انسان متعرض لمالایطیق نشود.»، بلکه در بعضی روایات بود که خود «تعرض به ما لایطیق» باعث مذلت است.

در مانحن فیه نمی داند: «آیا می تواند با امربه معروف آن تارک معروف را به معروف وادارکند یا نه؟»، پس شک در توانایی این کار را دارد، و حضرت فرمود: کسی که اقدام به کاری کند که نمی داند توانایی اش را دارد، تعرض لما لایطیق است، یا خلاف حکمت است یا خلاف عقل لبیب است. و این موضوع (که توانایی تأثیرداشتن را دارد یا نه؟) از مواردی است که یعسر الاطالع علیه، پس انسداد صغیر می گوید: «مظنه برای شما حجت است». پس آن جایی که کنار احتمال تأثیر «ظن به عدم تأثیر» داشت، چون ادله ی «حرمت تعرض لما لایطیق» می گوید این کار حرام است، پس اطلاق ادله ی امربه معروف این موارد (که ظن به عدم تأثیر داریم) را شامل نمی شود.

تقریب دقیق تر: تقاریب استدلال به این روایات

تارتاً باید ببینیم: نحوه ی استفاده مان از این روایات چگونه است؟

طایفه ی اولی چهار تقریب دارد:

تقریب اول: عموم و خصوص من وجه

تقریب اول این بود که ادله ی «حرمت اذلال» نسبت به ادله ی «وجوب امربه معروف» عموم و خصوص و من وجه است، پس در موضع اجتماع، تعارض و تساقط می کنند. نتیجه این می شود که جایی که شک در تأثیر داریم، برائت از وجوب امربه معروف جاری می کنیم.

در این صورت که برائت از وجوب جاری کردیم، آیا جایز است؟ بعضی گفته اند: مستحب است. اینجا ممکن است بگوییم: اگر مظنه ی مذلّت داشته باشد، جایز نیست؛ به همین خاطر که مذلت در اینجور موارد، لایُعلم، بل یعسر الاطلاع علیها.

ص: ۲۱۴

تقریب دوم: ابا از تخصیص

تقریب دوم این بود که لسان ادله ی مذلت ابا از تخصیص دارد به خلاف ادله ی امربه معروف، پس باید مورد اجتماع را به ادله ی مذلت بدهیم و بگوییم: در این موارد امربه معروف واجب نیست و ادله ی امربه معروف را تخصیص بزنیم. نتیجه این می شود که باید تأثیر داشته باشد و باید علم به تأثیر داشته باشیم؛ پس وقتی علم نداریم، از تحت ادله ی امربه معروف خارج است.

تقریب سوم: حکومت

تقریب سوم این بود که ادله ی مذلت حاکم است و لذا نسبت هم لحاظ نمی شود: ادله ی مذلت می گوید: «من جایی می گویم: امربه معروف کن که مذلت نباشد؛ چون خدا به کسی اجازه نداده که خودش را ذلیل کند.» و لذا نظارت به امربه معروف دارد، پس حاکم است و معارضه نمی کند ولو نسبت شان من وجه باشد.

پذیرش دلیل اول در فرض تقریب سوم

اگر اینجور تقریب کنیم، این حرف جا دارد؛ که از طرفی خدا اجازه نداده خودت را در مذلت بیندازی، و از طرف دیگر موضوع این حکم (مذلّت) از اموری است که «یعسر الإطلاع علیها»، پس مظنه در این جا حجت است. اگر مستدل، به این تقریب سوم به ادله ی مذلت استدلال کرده، جایی برای این سخنش بازمی شود؛ که پس آن جایی که مظنه بر عدم تأثیر داریم، به خاطر حکومت ادله ی «حرمت اذلال» امربه معروف واجب نیست.

مناقشه ی صغروی در انسداد صغیر

این مطلب که «هر جا که موضوع حکم شارع یعسر الإطلاع علیه، مظنّه کافی است.» آیا اینجا قابل تطبیق است یا قابل تطبیق نیست؟ آیا واقعاً عدم تأثیر، غالباً لایُعلم، بل یعسر الاطلاع علیه، و درنتیجه انسداد صغیر است؟ یا وجداناً می بینیم که معمول موارد اینطور نیست و آدم اثرداشتن یا نداشتن را می داند و اینطور نیست که اگر فقط علم یا علمی حجت باشد، انسداد لازم بیاید؟!

ص: ۲۱۵

انسـداد، مال آن جایی است که الا نادراً حکم قابل پیاده شـدن نیست و درنتیجه انسان کشف می کند که شارع مظنه را حجت قرارداده. اما جایی که بسیاری از موارد روشن است، نمی توانیم بگوییم: انسداد رخ داده است. مثلًا در روز عیدفطر روزه حرام است؛ نمی توانیم بگوییم: «چون خیلی وقت ها روشن نمی شود، پس کفایت می کنـد؛ همین که مظنه پیـداکردیم هلال رؤیت شـده، کـافی است.»؛ درست است که گـاهی چنـد سال پشت سـر هم روشن نمی شود، ولی خیلی وقت ها هم روشن می شود. انسـداد صـغیر، مال آن جایی است که اگر مظنه حجت نباشد، غالب موارد روشن نمی شود. اما در موارد امربه معروف اینجور نیست و تأثیرداشتن یا تأثیرنداشتن را غالباً انسان خودش احراز وجدانی می کند، پس صغرای انسداد صغیر اینجا محقق نیست.

مناقشه ی کبروی

بحث دوم این است که: آیا واقعاً آن جاهایی که انسداد صـغیر هست، آیا واقعاً مطلق مظنّه حجت است؟ این کبری، محل بحث است در جاهای مختلف؛ مثلًا در لغت به شـیخ اعظم اشـکال کرده اند که اگر این انسداد صـغیر، به انسداد کبیر بینجامد، مطلق مظنّه طبـق «انسـداد کـبیر» حجت می شود. ولی اگر به آنجـا نمی انجامـد، عقـل چنین حکمی نمی کنـد. مثلاً ـ فقیه در هزار جا فهمیـده بایـد چه کـار کنـد ولی در غنـا گیرکرده، آیـا می تـوانیم بگوییم: «به خـاطر انسـداد صـغیر، هر چی مظنّه داریم حجت است.»؟! فوقش نمی فهمیم شـبهه ی مفهومیه می شود؛ اگر احتیـاط کنیم اختلال نظـام لازم نمی آیـد، و اگر برائت جاری می کنیم خروج از دین هم لازم نمی آیـد. پس موارد انسـداد صـغیر، جا به جا فرق می کنـد؛ نمی توانیم به صورت مطلق بگوییم: «هر جا که انسداد صغیر شد، مطلق مظنّه حجت است.».

بله؛ اگر شارع حکمش را روی موضوعی بُرد که یعسر الاطلاع علیه طوری که انسان می بیند: «عقلائی نیست که آن مورد، موضوع حکم باشد و راهش را علم یا علمی قراربدهد؛ چون مردم عموماً علم پیدانمی کنند.»، اینجا می توانیم بگوییم: برای این که لغویت حکم شارع لازم نیاید، شارع مطلق مظنه را حجت قرارداده است.

بنابراین این کبری که در تمام مواردِ «انسداد باب علم و علمی به موضوعات» بگوییم: «مطلق مظنّه حجت است.»، تمام نیست و موارد با هم فرق می کند. از نظر صغری هم گفتیم که اینچنین نیست باب علم و علمی منسدّ باشد؛ بسیاری از موارد انسان تأثیر را احراز می کند.

از «ماذکر» در طایفه ی اولی، یظهر الحال در طایفه ی ثانیه؛ الکلام، الکلام. یک دلیل سومی هم می شود برای این قول ذکرکرد.

شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه ی ادله ی قول چهارم / و قول پنجم) ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادامه ی ادله ی قول چهارم / و قول پنجم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در قول چهارم بود که وجوب امربه معروف مشروط است به احتمالی که مرجوح نباشد؛ اگر ظن به عدم تأثیر باشد، امربه معروف واجب نیست. برای اثبات این قول، دو دلیل ذکرکردیم؛ هم اخبار داله ی بر حرمت اذلال، و هم اخبار عدم مطلوبیت تعرض لما لا‌یطیق؛ چون در صورت عدم تأثیر، مذلت و مالایطیق محقق می شود. و چون این موضوع (عدم تأثیر) معمولاً ـ لایعلم الا بالعلم یا علمی، پس ادله ی این دو دسته روایات، به دلالت التزامی دلالت می کند که مظنه ی به عدم تأثیر هم موضوع شان را محقق می کند.

دلیل سوم: اولویت عرفیه

راه سوم برای اثبات این مطلب، تمسک به اولویت عرفیه است؛ به این بیان که در ثبوت احکام شرعیه و کلیات قوانین، شارع اکتفا به مظنّه کرده، در حالی که کلیات قوانین، یک مورد و دو مورد نیست؛ اگر چیزی واجب است، بر تمام افراد واجد آن شرایط واجب است. وقتی شارع در «احکام کلیه» که گسترده است و مختص مکلفی دون مکلفی نیست اکتفا به مظنه می کند، در وقائع مربوط به «اشخاص» به طریق اولی اکتفا به مظنه می کند. شبیه این بیان را محقق شهیدصدر ذیل «طرق ثبوت نجاست» برای اثبات «حجیت خبر واحد در موضوعات» بیان فرموده اند: «الثانی: التعدی بملاک الأولویه العرفیه، بمعنی أن العرف یری أن المولی إذا کان یعتمد علی خبر الواحد فی إیصال الحکم الکلی أو نفیه، مع ما یترتب علی ذلک من وقائع کثیره من الامتثال و العصیان، فهو یعتمد علیه فی إیصال الموضوع و نفیه الذی لا یترتب علیه إلا واقعه واحده من وقائع الامتثال أو العصیان. و هذه الأولویه العرفیه تجعل دلاله التزامیه عرفیه فی دلیل الحجیه، یثبت بها حجیه الخبر فی الموضوعات. و لا یخلو هذا البیان من

وجاهه.»[(۱)](#) ؛ فرموده اند: بیان آبرومند و وجیهی است؛ که از نفس ادله ی احکام بفهمیم که در «موضوعات» خبر واحد حجت است. شبیه این فرمایش هم در اینجا گفته می شود.

۱- (۱) شرح العروه الوثقی، سید محمدباقر صدر، ج۲، ص۸۵.

بیان های دیروز هم اینجا اضافه می شود؛ که جایی که تأثیر نیست، موضوع مذلت محقق می شود. پس ظنّ به «عدم تأثیر»، ظن به «مذلت» و «عدم اطاقه» است. ظنّ به موضوع مذلت و عدم اطاقه که پیداکرد، پس موضوع ثابت می شود و آن بیانات می آید.

این استدلال دو تا اشکال دارد:

اشکال اول: در احکام شرعی به «ظنّ» عمل نمی شود

اشکال اول این است که ما قبول نداریم که در احکام شرعی به ظنّ عمل می شود؛ ما به خبر واحد عمل می کنیم چون باعث ظنّ نوعی می شود، اگرچه برای ما ظنّ آور نباشد. تعبیر به «قطع و ظن» در کتب اصولی تعبیر دقیقی نیست؛ چون مطلق مظنه حجت نیست، بلکه یک امور خاصی حجت است.

اشکال دوم: اولویتی نیست

اگر هم به مطلق «ظنّ» عمل کنیم، یک تفاوتی بین دو مورد متصور است که جلوی قطع به اولویت را می گیرد؛ ممکن است شارع درباره ی احکام این مطلب را لحاظ کرده که اگر راه «ظنّ» را بازنکند، معمولِ احکام به دست عباد نمی رسد، و همین مطلب باعث شده که بعضی ظنون را حجت کند. اما در موضوعات احکام اینطور نیست که اگر ظنّ حجت نباشد، غالب موضوعات احکام احرازنشود؛ معمولاً می دانند، و بعضی جاهایی هم که نمی دانند، برائت جاری می کنند. چون این تفاوت وجود دارد، پس نمی توان گفت: «اینجا را به اولویت هم ثابت کرده». پس این اولویت درست نیست.

بلکه ممکن است «اولویت» به عکسش ادعابشود؛ که اگر دلیل داشتیم که در شبهات موضوعیه مطلق «ظنّ» حجت است، در شبهات حکمیه که راه مسدودتر است، به طریق اولی باید ظنّ حجت باشد. البته این اولویت هم درست نیست.

اشکال سوم: قیاس

در بعضـی کلمـات ممکن است از این مقـاله ای که گفتیم، جواب داده شـده باشـد که: «این، قیـاس است؛ این که از «شارع در احکـام کلیه مطلق «ظنّ» را حجت کرده» نتیجه بگیریم: «در موضوعـات هم مطلق «ظنّ» را حجت کرده است.»، این قیاس است، و القیاس لیس من مذهبنا.

پاسخ: ظهور عرفی است

جواب این اشـکال این است که اگر ما گفتیم: «اولویت عرفیه دارد»، اولویت عرفیه جزء دلالات و ظواهر است که حجت است، قیاس نیست، جزء مـدالیل الفاظ است. آیا از «لاتقل لهما افّ» نمی فهمیم که «ضـرب والدین هم مشـکل دارد»؟! شارعی که به مقـدار «افّ» راضـی نیست والدین ناراحت بشوند، آیا راضـی است که به آنها فحش بدهیم؟! این را نمی توانیم بگوییم: «قیاس است»؛ این، ظهور همان کلام است عند العرف. و آن بیان هم همین بود که ادله ی داله بر حجیت مظنه یا بر حجیت خبر واحد در احکـام، همـان ادله به نحو دلالـت عرفیه دلالـت بر حجیت در موضوعـات هم می کنیم. بنـابراین نمی توانیم بگوییم: «قیاس است». آن جوابی که می توانیم بـدهیم، همین است که عرض شـد؛ که این اولویت اینجـا وجود نـدارد؛ چون فـارق مهمی بین المقامین هست که این دو مقام را از هم جدامی کند.

عروه هم فرموده که در موضوعات «مطلق ظنّ» حجت نیست.

دلیل چهارم: استقرا

فرمایشـی است از ابی الصـلاح حلبی یـا شـهید اول یـا ثـانی نقـل شـده؛ و آن، تمسـک به اسـتقراست؛ فرموده انـد که: ما وقتی اسـتقرامی کنیم، می بینیم کبرویّـا و صـغرویّا شارع اعتماد به مظنّه فرموده؛ هم در ثبوت احکام، و هم در ثبوت موضوعات. پس چون اسـتقرا، هم به حسب کبرَیـات و هم به حسب صـغرَیاتِ آن کبریـات می بینیم اکتفـای به «مظنّه» فرموده، این اسـتقرا به ما نشان می دهـد که در این مورد هم که محل بحث ماست همینطور است. پس با مظنّه «عـدم تأثیر» اثبات می شود و حرف های قبلی هم می آید.

این مطلب را دو استوانه ی مهم فقه فرموده اند، و ما باید احترام شان را حفظ کنیم.(۱) ولی با تطوّاتی که پیداشده، در اثر تحقیقات و تعلیماتی که همان بزرگان فرموده اند، این مطلب هم جواب داده شده است.

اشکال: شرعیات، بر «ظنون خاصه» استوار است

این بزرگان فرموده اند: «بیشتر شرعیات، بر ظنون است.»، یعنی چی؟ یعنی بر ظنّ هر شخصی؟ اگر این را می فرمایند، مقبول نیست. اگر منظورشان این است که: «بیشرت شرعیات، بر امارات خاصه ای است که قطع آور نیست مثل خبر واحد و بیّنه.»، درست است. ولی در مانحن فیه مظنّه ی شخصِ آمر از «ظنون خاصه» نیست. پس این ادعا که «شرعیات، کبرویاً و صغرویاً، بر مظنه استوارا ست.»، تعبیر ناقصی است. باید گفت: شرعیات، در مقام اثبات شان، بر اموری متوقف است که که علم آور نیستند، ولی خصوص همانها حجت هستند که به آنها «ظنّ خاص» می گوییم.

و این که به آن هم «ظنّ» می گوییم، از باب «غلبه» است؛ وگرنه، لازم نیست همه جا برای هر کسی هم مظنّه بیاورد؛ ممکن است کسی حتی ظنّ شخصی بر خلافش داشته باشد، فقط اگر قطع یا اطمینان بر خلافش داشته باشد حجت نیست.

۱- (۲) این که طلاب محترمی زبان های تندی به آن اعاظم امثال شیخ انصاری بازمی کنند، مرضیّ خدا و رسول نیست. آن بزرگان، خیلی حق به گردن علم دارند، و علم را خیلی جلو برده اند. پدر ما نقل می فرمود که در شیراز استاد «لمعه»شان مرحوم آقای «حدائق» که مرد بسیار بزرگی بود، درس خارج هم داشته اند، آن استاد وقتی می خواست به شهید اول یا ثانی اشکال کند، می گفت: «ما به خاک پای شهید عرض می کنیم»!.

دلیل پنجم: ترجیح مرجوح بر راجح

دلیل بعدی، این است که در عبارت صلاح الدین رضوان الله تعالی علیه نقل شده که اگر به ظنّ عمل نکنیم و به طرف مقابل عمل کنیم، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید؛ مثلاً اگر طهارت مرجوح باشد و به مظنه عمل نکنیم پس می توانیم به مرجوح عمل کنیم. درحالی که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. اگر این را بگوییم، سر از همان درمی آوریم که در کلام می گویند: «الحمدالله الذی فضّل المفضول علی الفاضل». فرموده: «العمل المرجوح فی مقابل الراجح قبیح».(۱)

اشکال: نه به راجح عمل می کنیم نه به مرجوح

جواب این است که نه آن طرف حجت است نه این طرف؛ یعنی نه آن طرفی که مظنّه دارد حجت است، و نه آن طرف مقابل، به هیچ کدام اعتمادنمی کنیم و هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نمی دهیم. ما به اصالت الطهاره ی شرع تمسک می کنیم؛ به خاطر ملاکاتی که شارع خودش دارد و ما هم اگر اطلاع پیداکنیم، می بینیم که طرف مرجوح مقدم است. یکی از اصول این است که در موارد جعل طهارت و برائت وقتی که شارع از افق بالا نگاه می کند، می بیند که این مواردی که مردم شک دارند، آن مواردی که اباحه دارد بیشتر است و اگر بخواهد جانب موارد لزومی را بگیرد، ملاک های اباحه فوت می شود، پس غیرمهم ها را فدای مهم می کند و امر به طهارت می کند اگرچه در زندگی آدم صد مورد هم پیش بیاید که واقعاً نجس باشد و ما با آن معامله ی طهارت کنیم. پس شارع با این کارش، اگرچه در مظنّه ی ما مرجوح را ترجیح داده، ولی جعل اصالت الحلیه بر اساس تزاحمی است که اگر عقل ما هم از آن اطلاع پیدامی کرد همان حکم را می کرد، پس شارع هم راجح را ترجیح داده است.

ص: ۲۲۱

۱- (۳) کتاب الطهاره، امام خمینی ره، ج۳، ص۵۴۷.

و ممکن است در امثال «دماء» و «فروج» شارع دیده که ملاکات لزومی آنقدر قوی است که اگر کسی حتی یک بار هم به آن مبتلا ـ بشود، مفاسد زیادی برایش دارد؛ اینجا طبیعی است که اباحه ها را فدای حرمت می کند؛ مثلاً می گوید: «اگر شک داری که: «طرف، از محارم است یا نه؟»، با او ازدواج نکن.»؛ چون ازدواج با محارم، مفاسد بسیاری دارد، و نامحرم بالاخره پیدامی شود که با او ازدواج کند.

پس این مطلب که قدیقال و بزرگانی هم فرموده اند، جوابش این است که در اصول عملیه، ما خودمان ترجیح نمی دهیم که ترجیح مرجوح بر راجح لازم بیاید، بلکه شارع به خاطر ملاکاتی که می داند، بعضی را بر بعضی ترجیح داده است که ما چون آن ملاکات را نمی دانیم، فکرمی کنیم مرجوح را باید ترجیح بدهیم.

پس این راه هایی که افاده شده برای این که بگوییم: «ظن به ثبوت موضوعات احکام، موجب ثبوت آن موضوعات می شود. پس اگر ظن به عدم تأثیر داشته باشی، با همین ظن، موضوع «مذلت» یا «عدم اطاقه» ثابت شده و از تحت ادله ی امربه معروف خارج می شود.»، بیان تمامی نیست.

قول پنجم: ظن غالب

قول پنجم این بود که می گفت: اگر ظنّ غالب بر «عدم تأثیر» داشته باشی، امربه معروف واجب نیست.

مقصود از «ظنّ غالب»

همانطور که قبلاً گفتیم، این عبارتِ «ظنّ غالب»، در کلمات فقها سه تفسیر دارد:

۳- مطلق ظنّ

تفسیر اول، مال ملا احمد تونی قدّس سرّه در حواشی شرح لمعه است که فرمود: «مقصود همان ظنّ مطلق است.».(۱) کأنّ «غالب» وصف ذاتی ظنّ است؛ هر ظنّی احتمال غالب است. اگر مقصود از «ظن غالب» این معنا باشد، وجه اش و ادله اش همان هایی است که بیان کردیم.

۱- (۴) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج ۱، ص ۲۵۵.

۲- ظنّ قوی

«ظنّ غالب» را عده ای به «ظنّ قوی» تفسیر کرده اند؛ مثلاً ٪۵۵ ظنّ قوی نیست، اما ٪۸۰ ظنّ قوی است.

۳- ظنّ اطمینانی

تفسیر سوم، تفسیر صاحب جواهر قدّس سرّه است؛ ایشان فرموده: مراد از ظنّ غالب، ظنّ اطمینانی است. و تفسیر کرده اند که «ظنّ اطمینانی» آن ظنّی است که احتمال مخالفش از اوهام و خرافات شمرده بشود. مثلاً کسی بگوید: «هیچ وقت زیر سقف نمی روم؛ چون ممکن است زلزله بیاید و سقف بر سرم خراب بشود.»، بعضی حکما به همین خاطر زیر سقف نمی نشسته اند.

تقریب استدلال

اگر تفسیر اول مراد باشد، حسابش روشن شد. اگر تفسیر دوم مراد باشد، در کلمات، دلیلی برای این امور ندیدیم. إن شاءالله این ابحاث باعث بشود رویش فکربشود و پخته بشود.

مرحوم محقق صاحب جامع المقاصد محقق کرکی یک کلامی دارد که ما می خواهیم از آن کلام، دلیل این مطلب را استفاده کنیم. ایشان در جامع المقاصد فرموده است: علامه در متن «قواعد» فرموده: «تجویز التأثیر، فلو عرف عدم المطاوعه، سقط.»، بعد ایشان در حاشیه می فرماید: «و اعلم أنه یکفی فی معرفه عدم المطاوعه الظن الغالب، کما صرح به المصنف فی التذکره و المنتهی، و لا بُعد فی ذلک، فإنّ إطلاق المعرفه علی ما غلب علیه الظن أمر شائع فی الشرعیات.»(۱) .

حاصل بیان ایشان این است که واژه ی «معرفت»، شامل «علم» و «ظن غالب» هم می شود و این استعمال در زبان شارع شایع است؛ مثلاً فرموده: «حتی تعرف أنه حرام» و این «تعرف» شامل علم و ظن غالب هم می شود.

قبلاً- از محقق نائینی و برخی مشایخ خودمان نقل کردیم که در جواب به این که «إنّ الظن لا-یغنی من الحق شیئاً» شامل خبرواحد هم می شود، فرموده اند: خبرواحد عرفاً علم ایجادمی کند؛ وقتی می گویند: «از کجا می دانستی امروز درس تعطیل است؟»، می گوید: «از فلانی شنیدم»، پس به این محتوای خبر واحد هم «علم» اطلاق می شود. پس عرف، مضمون خبر واحد را «خبر ظنّی» تلقّی نمی کند. استاد ما ضیق تر می فرمود؛ می گفت: نه هر اماره ای، ولی در خصوص خبرواحد و خبرثقه اینطور است که «علم» حاصل می شود و لذا این آیه شامل آن نمی شود.

ص: ۲۲۳

۱- (۵) جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق ثانی، ج۳، ص۴۸۷.

این کلام محقق کرکی، اوسع از آن دو کلام است؛ محقق کرکی می گوید: ظنّ غالب داشتی، ولو خبر واحد هم نباشد، در لسان شریعت شایع است که اسمش «علم» و «معرفت» است.

وقتی اینجوری شد، از این کلام اینجور استفاده می کنیم که شارع مقدس «علم» را غایت حلیت ها و حرمت ها قرارداده است و فرموده: «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام»؛ یعنی هر چیزی حلال است تا این که علم وجدانی پیداکنی یا ظنّ غالب پیداکنی که حرام است. وقتی که ما ظنّ غالب به «عدم تأثیر» پیداکردیم، پس ظن غالب داریم که مذلت است و تعرض به ما لایطیق است، ایشان می گوید: ما دلیل بر «مطلق مظنّه» نداریم، آن حرف درست نیست؛ چون بر مطلق مظنه اطلاق «علم» نمی شود و آن قول چهارم درست نیست، اما اگر ظن غالب داشتی، در لسان شارع اطلاق «علم» و «معرفت» بر آن می شود. پس ادله ی ما می گوید: حلیت هست، تا وقتی که «تعرف الحرام»، و الآن که «ظن غالب» به «عدم تأثیر» دارم، درست است که بگویم: «عرفتُ الحرامَ».

و در ادله ی ما گفته شده که: هر وقت به موضوعات «علم» و «معرفت» پیداکنی، یعنی «ظنّ غالب» به آن پیداکنی، گردنگیرت می شود. پس هر جا ما به «عدم تأثیر» ظنّ غالب پیداکردیم، حرمت مذلّت و حرمت یا عدم مطلوبیت تعرض لما لا-یطیق دامنگیرمان می شود. پس امربه معروف، آن جایی ظنّ غالب به عدم تأثیر داریم واجب نیست.

پس این بزرگان هم به این دلیل تمسک کرده اند.

مناقشه

اگر مقصود «ظنّ» باشد

جواب این بزرگان هم این است که این حرف تمام نسیت؛ در لسان شریعت در کجا به مطلق مظنّه اطلاق «علم» شده است؟! در خصوص «خبر واحد» ممکن است این حرف را بزنیم، اما به مجرد این که خودش ظنّ غالب پیداکرده، هیچ وقت اینطور نیت که احتمال مخالفش از اوهام باشد و بگوید: «می دانم». مثلاً اگر ٪۲۰ احتمال بدهد که این گوشت ها آنفلوآنزای مرغی دارد، از آن اجتناب می کند.

پس اگر بخواهند بگویند که در لسان شریعت به مطلق مظنّه اطلاق علم شده، چنین حرفی درست نیست. و اگر بخواهند بگویند: «به خبر واحد و بیّنه و امثال ذلک اطلاق علم شده، این، مدعای ایشان را اثبات نمی کند؛ چون در مانحن فیه خبر واحدی نداریم.

اگر مقصود «اطمینان» باشد

اما صاحب جواهر از طرفی دیده آن حرف ها (که به مجرد «ظنّ» و یا حتی «ظنّ غالب» اطلاق «علم» کنیم) دلیل ندارد، از طرف دیگر هم اطلاقات ادله ی امربه معروف را دیده که نمی شود گفت به مجرد «ظنّ» بر عدم تأثیر و یا حتی «ظنّ غالب» بر عدم تأثیر امربه معروف واجب نباشد، بنابراین گفته: مقصود آقایان از این «مظنّه» بر عدم تأثیر همان «اطمینان» است که حجیت عقلائیه و شرعیه دارد، پس امربه معروف آن جایی واجب نیست که «اطمینان» به عدم تأثیر داشته باشیم. بنابراین به قرینه ی علوّ مقام آقایان و این که آن حرف ها (که به مجرد ظنّ به «عدم تأثیر» امربه معروف واجب نباشد) هم دلیل درست و حسابی ندارد، خوشبینی به این بزرگواران باعث می شود کلام شان را اینجور تفسیرکنیم که امربه معروف به مجرد «احتمال تأثیر» واجب است الا این که اطمینان بر «عدم تأثیر» داشته باشیم. اگر بخواهیم کلام آقایان را بپذیریم، توجیه صاحب جواهر خوب است. ولی اگر مقصودشان همان ظاهر کلمات شان باشد (که امربه معروف اگر «ظنّ» و یا حتی «ظنّ غالب» به عدم تأثیر داشته باشیم، واجب نیست.)، لادلیل علیه.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه اول اثر فعلی یا استقبالی / شش دلیل) ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه اول: اثر فعلی یا استقبالی / شش دلیل)

ص: ۲۲۵

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در شرط ثانی بود که اقوال خمسه ای ذکرشد و نتیجه این شد که اقوی این است که «احتمال تأثیر» شرط است.

تنبیهات

در ذیل این مسأله تنبیهاتی هست که اکثرش را مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده اند.

سؤال اول این است که مقصود از این «تأثیر» چیست؟ آیا تأثیرگذاردن نسبت به خصوص مأمور است؟ یا این که اثرات دیگر نسبت به اجتماع هم مقصود است؟ اگر می دانیم: «این شخص مأمور اثری ندارد، اما در دیگران اثر دارد یا برای سلامت جامعه مؤثر است.»، در این صورت آیا شرط «احتمال تأثیر» محقق است و امربه معروف واجب است؟

سؤال دوم این است که این اثر (چه شخص خاص چه اعم) آیا اثر فعلی و در حال امربه معروف مدنظر است یا این که بعداً

حتی اگر یک سال دیگر هم اثرمی کند کافی است؟ به جهتی ابتدا این سؤال دوم را مطرح می کنیم که: آیا اثر فعلی مقصود است؟ یا اعم از اثر فعلی و استقبالی است؟ علت تقدیم این بحث ثانی این است که اکثر فقها متعرضش شده اند.

تنبیه اول: اثر فعلی یا استقبالی

عبارت مرحوم امام رضوان الله تعالی علیه: «لو علم أن إنكاره غيرمؤثر بالنسبه إلى أمر فی الحال لكن علم أو احتمل تأثير الأمر الحالی بالنسبه إلى الاستقبال وجب، و كذا لو علم أن نهيه عن شرب الخمر بالنسبه إلى كأس معيّن لا يؤثر لكن نهيه عنه مؤثر فی تركه فيما بعد مطلقا أو فی الجمله وجب.»(۱) . یا در مهذب الاحکام فرموده: «و لا فرق فی احتمال ترتب الأثر بين أن يكون حاليا أو استقباليا»(۲) .

۱- (۱) تحریر الوسیله، امام خمینی ره، ج۱، ص۴۶۸.
۲- (۲) مهذب الأحکام، سید علی سبزواری، ج۱۵، ص۲۱۹.

عمـده این است که به ادله ی بـاب مراجعه کنیم ببینیم چه چیزی اثبـات می شود؛ چرا که نحن ابنـاء الـدلیل. شـش دلیل را باید بررسی کنیم.

دلیل اول: معتبره ی یحیی الطویل

دلیل اول معتبره ی یحیی الطویل است اولاً در کافی است و ثانیاً در همین روایت، مرویّ عنه ابن ابی عمیر است که به شـهادت شیخ طوسی جزء کسانی است که «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه».

«وَ- بِهَذَا الْإِسْنَادِ(۱) قَـالَ قَـالَ أَبُو عَبْـدِ اللَّهِ ع إِنَّمَـا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا.»:(۲) تنهـا مؤمنی امربه معروف می شود که متّعـظ می شود و قبول می کنـد. گفته می شود که این «فیتّعـظ» اطلاق دارد؛ چه در حال، چه متراخیاً و در آینده.

دلالت فاء بر فوریت

إن قلت که: فاء دلالت بر فور می کند و درنتیجه نمی توان متراخیاً را هم استفاده کرد.

جواب این است که: این فاء، یعنی بعد از آن، مترتّب بر آن، چه با تراخی و چه بدون آن. «ثمّ» نشان دهنده ی تراخی است، اما فـاء، نشـان دهنـده ی فوریت نیست. مثلاً در «طلعت الشـمس فالنهار موجود» تلازم هست نه فوریت؛ پس فاء برای ترتیب است؛ یعنی مابعد فاء، در اثر ماقبل فاء به وجود آمده است، ولو همزمان، و یا با تراخی. بنابراین این روایت مبارکه که دلیل بر اشتراط تأثیر بود، خود این روایت به حسب اطلاقش هر دو صورت را می گیرد.

اجتهاد در مبانی اجتهاد

سؤال: آیا این مسأله (که مدلول فاء چیست؟) را باید اجتهادی پاسخ دهیم؟ یا می توانیم تقلید کنیم؟

ص: ۲۲۷

۱- (۳) کافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

۲- (۴) کافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

پاسخ: اینجا سه مسلک داریم:

مسلک اول: باید اجتهادی باشد

مسلک اول این است که مبادی اجتهاد (مثل ادبیات و رجال) هم باید اجتهادی باشد؛ وقتی دیدیم محقق خوئی درباره ی فلان راوی فرموده که ثقه است، مثل همان است که ابن هشام فلان قاعده ی ادبی را گفته، ما بقیه اش را انجام می دهیم.

مسلک دوم: لازم نیست اجتهادی باشد

عده ای قائلند که در مبادی هم باید اجتهاد کرد، وگرنه حجت نیست. پس مجتهد در فقه، باید مجتهد در اصول و ادبیات و رجال هم باشد.

یک نظر (در مقابل مسلک دوم) دیگر این است که به اینها «اجتهاد متوسط» می گویند؛ همین که اجتهاد متوسط داشته باشد، کافی است، حتی در اصول. صاحب عروه هم در بحث «اجتهاد و تقلید» هم این بحث را فرموده؛ که آیا در «اصول فقه» هم می شود تقلید کرد؟ در دنیا امروز همین کار را می کنند.

مسلک سوم: تفصیل بین عمل خودش و تقلید دیگران از اول

نظر سوم این است که فقط برای خودش کفایت می کند، ولی دیگران نمی توانند از او تقلیدکنند. محقق خوئی در «شرح عروه»شان همین را قائل است که اجتهاد متوسط فقط ینفع به حال خود مجتهد، اما لاینفع به حال دیگران که می خواهند از او تقلیدکنند.

بنابراین دلیل اول برای این که ما بگوییم: «فرقی بین حالی و استقبالی نیست»، معتبره ی یحیی الطویل است.

دلیل دوم: «عدم تأثیر» به برکت اجماع از تحت اطلاقات خارج شد

دلیل دوم دو مقدمه دارد:

مقدمه ی اولی: ادله ی امربه معروف قیدی ندارد؛ هم صورت عدم تأثیر را می گرد و هم صورت تأثیر را.

مقدمه ی دوم: از این اطلاق و عموم، به واسطه ی اجماع، این که احتمال تأثیر نداشته باشد خارج شد. این اجماع و لاخلاف، دلیل لبّی است و اطلاق ندارد. قدر متیقَّنش، آن جایی است که اصلاً اثر نداشته باشد، چه حالی و چه استقبالی، بقیه ی صور (از جمله این که استقبالاً اثر نداشته باشد) تحت اطلاقات ادله ی امربه معروف می ماند.

ص: ۲۲۸

دلیل سوم: «عدم تأثیر» به برکت «لغویت» از تحت اطلاقات خارج شد

دلیل سوم هم همان دلیل است، الا ـ این که مقدمه ی دومش این است که دلیل بر خروجِ آن جایی که احتمال تأثیر ندارد، لغویت است. و این دلیل بر «لغویت» که عقلی و لبّی و مقیّد اطلاقات است، فقط جایی را خارج می کند که بالمرّه اثر نباشد، لا حالیاً و لا استقبالیاً. اما اگر حالیاً اثر نداشته باشد ولی استقابالیاً اثر داشته باشد، لغو نیست و درنتیجه تحت اطلاقات ادله ی امربه معروف باقی می ماند.

دلیل چهارم: روایت مسعدهبن صدقه

روایت این بود که: «قَالَ مَسْعَدَهُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِیثِ الَّذِی جَاءَ عَنِ النَّبِیِّ ص إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ کَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلَی أَنْ یَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِکَ یُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»(۱) . بعضی فقها از این روایت استفاده کردند که «قبول» و «تأثیر» شرط است؛ گفته می شود مفادش این است که یقبل منه سواءٌ که قبولش در همان زمان باشد یا بعداً. پس «و هو مع ذلک یقبل منه» اطلاق دارد؛ هم شامل صورت حالیاً می شود و هم شامل صورت استقبالیاً می شود.

فإن قلت که: انصراف دارد به قبول حالی.

جواب این است که انصرافش بدوی است؛ وقتی آدم به حکمت و فلسفه ی امربه معروف توجه می کند و این که آن بندگان خدا باید از این مزلّات نجات یابند، می بینند که ولو بعداً اثرکنند را شامل می شود. پس «و هو یقبل منه» اطلاق دارد؛ شامل قبول فعلی می شود و هم شامل قبول استقبالی، هر دو می شود.

۱- (۵) کافی، شیخ کلینی، ج۵، ص ۶۰، ط اسلامیه.

البته این دلایل بر فرض جواب دادن به مناقشات صدوری است؛ چون بحثش گذشته، تکرارنمی کنیم.

دلیل پنجم: اطلاقات امربه معروف

تا حالا ـ به اطلاقات ادله ی دیگر تمسک می کردیم. الآن می گوییم: خود آن ادله می گوید: «امربه معروف واجب است، چه احتمال اثر حالی بدهید و چه احتمال اثر استقبالی.». بعضی فقها به همین اطلاقات تمسک کرده اند و توضیح بیشتری نداده اند.

در این اطلاقات ادله، قدیناقش که ما بعد از این که شرط کردیم که موضوع وجوب امربه معروف «تأثیر» است، «الآن» تأثیر ندارد، «بعداً» هم هنوز محقق نشده است، پس موضوع محقق نیست. چطور ممکن است یک تکلیفی فعلی باشد درحالی که موضوعش محقق نشده باشد؟! بنابراین تمسک به اطلاقات اینجا وجهی ندارد؛ چون موضوع محقق نیست. بنابراین اگر به نفس اطلاقات ادله ی امربه معروف می خواهید تمسک کنید، موضوع محقق نیست.

دلیل ششم: تحفّظ بر غرض مولا

دلیل ششم این است که همانطور که عقل حکم به وجوب امتثالِ «ما امَر به المولی» می کند، همانطور هم عقل حکم می کند به وجوب تحفظ بر غرض مولا. فلذا در اصول و فقه فرموده اند: «انسان حق ندارد کاری بکند که قادر به انجام تکلیف نباشد، فلذا انجام مقدمات مفوِّته واجب است.»؛ مثلاً کسی که حج بر او واجب است به حج نرود و در روز عرفه هم بگوید: «قدرت ندارم بر اتیان حج در عرفه ندارم»، معذور نیست.

و حرف صاحب فصول در «واجب معلَّق» را هم قبول نداشتیم که: «وجوبْ فعلی است، و واجبْ استقبالی است. پس وجوب از قبل از ایام حج هم هست.». پس «وجوب» نیست، پس چرا مقدمات واجب باید واجب باشد در حالی که ذی المقدمه هنوز واجب نیست؟! پس چرا باید این راه را برود؟ به حکم عقل؛ حق مولا بر عبد اقتضامی کند که آن مقدماتی که باعث تفویت تکلیف آینده بشود، باید اتیان بشود.

در مانحن فیه غرض مولا از وجوب امربه معروف، انجام شـدن معروف است، ولو یک سال بعـد. پس ما از الآن بایـد بگوییم تا یک سال بعد این غرض مولا محقق بشود.

آیا این دلیل اخیر تام است یا تام نیست.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیهات / ادامه ی تنبیه اول / و تنبیه دوم مقصود از اثر) ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیهات / ادامه ی تنبیه اول / و تنبیه دوم: مقصود از اثر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیـل شـشم بر عـدم فرق بین تـأثیر حـالی و اسـتقبالی بود، حاصل دلیل شـشم این بود که حفظ غرض مولا عقلاً لازم است همـانطور که امتثال احکام مولا عقلاً لازم است. بنابراین در مواردی که ما می دانیم امر ما نسبت به این تارک واجب اثر نـدارد اما در زمان های بعـد اثر دارد، ولو هنوز موضوعش محقق نشده و آن حرام انجام نشده، اما چون می دانیم که شارع این غرض را دارد که این واجب در زمـان آتی انجـام بشود و مـا با این امربه معروف مان می توانیم بر غرض شارع در زمان آینـده تحفّظ کنیم، بنابراین عقل حکم می کند که واجب است الآن امربه معروف کنیم.

اشکال: دامنه ی اغراض مولا روشن نیست

اشـکالی که در این بیـان هست، این است که اگر بپـذیریم که عقـل می گویـد: «حفـظ اغراض مولاـ واجب است»، در اغراض معلومه است؛ یعنی در آن جایی که غرض بِحدودِهِ و ثغوره برای ما روشن است. اما اگر غرض مولا برای ما روشن نیست، عقل حکم نمی کند به تحفّظ بر آن غرض محتمل، الا این که حق الطاعه ای بشویم، ولی علی المسلک المشهور که «قبح عقاب بلا بیان»ی هستند، عقل چنین درکی ندارد.

ص: ۲۳۱

و در مانحن فیه یک دلیل شـرعی ای نداریم که اغراض شارع را در موارد امربه معرف با تبیین همه ی خصوصیاتش تماماً برای مـا روشن کرده باشـد. مـا به نحو فی الجمله می دانیم که شـارع چنین غرضـی دارد که اقـامه ی فرائض بشود. اما شارع شـرایط دیگر را هم لحاظ می کنـد؛ شارع نمی خواهـد دیگران را در مشـقّت قراربدهـد و تمام خلائق را بسـیج کنـد که فلان آقا گناه نکنـد. غرض شـارع، انجـام واجـب است از طریـق او، و در این راسـتا ممکن است تکـالیفی به عهـده ی اطرافیـان هم بگـذارد. بنابراین ما حکم عقل یا آیه و روایت یا اجماعی که غرض شارع را روشن کند نداریم.

تنهـا دلیلی که برای کشـف غرض مولاـ داریم، همین اطلاقـات ادله ی امربه معروف است. البته چـون احکـام دارای مصالـح و مفاسد است، آن جایی که امربه معروف واجب است، به دلالت التزامی کشف می کنیم که مصـلحتی وجود دارد. لکن حتی با

اضافه کردن این مقدمه (که حکم شارع ناشی از اغراضی است) هم دلیل ششم تمام نمی شود؛ در مانحن فیه اگر می گویید: «آن اطلاقات شامل این موارد هم می شود»، در عرض هم دو چیز اثبات می شود: هم وجوب مطلق ولو اثرْ استقبالی باشد، و هم غرض شارع. وقتی در عرض وجوب اثبات می شود، معنی ندارد برای اثبات وجوب، به غرض استدلال کنیم؛ چون هر دو در عرض هم اثبات می شوند.

مثل این است که «الخمر حرام» اطلاق دارد و از این دلیل می فهمیم که: «خمر، در تمام احوال مفسده ی ملزمه دارد.». اما در عِداد ادله ی داله بر «حرمت خمر» آیا فقیه می تواند بگوید: «یکی از ادله، مَفسده ی مُلزِمه است.»؟! بله اگر روایتی درباره ی همین مفسده می آمد و می گفت: «خمر مفسده ی ملزمه دارد مطلقاً.»، می توانستیم با تمسک به آن، حرمت را هم کشف کنیم.

ص: ۲۳۲

نتیجه: عدم تمامیت دلیل ششم

پس اگر اطلاقات و عموماتی داریم، کفانا و دو چیز را در عرض هم کشف می کنیم: وجوب مطلق حتی اگر تأثیرْ استقبالی باشد، و غرض ملزمه. و اگر اطلاقات و عموماتی نداریم، راه دیگری برای کشف غرض شارع نداریم. پس استدلال ششم که بر «غرض شارع» تکیه کنیم و وجوب را حتی در مواردی که اثرْ استقبالی است اثبات کنیم، چنین راهی نداریم.

نتیجه: اقوی وجوب مطلق است

بیانات قبلی هم یک شرطی داشت؛ شرطش این بود که مناقشاتی که قبلاً در روایت «یقبل منه» را جواب داده باشیم، و همچنین آن روایت «فیتّعظ». بنابراین اینجا، از آن جاهایی است که فقیه اگر بخواهد عبارتش عبارتی باشد که برای اهلش پیام داشته باشد، باید بگوید: «علی الاقوی فرقی بین اثر استقبالی و حالی نیست.»؛ یعنی مسأله خالی از دغدغه و مناقشات نیست، لکن ما این طرف را تقویت کردیم.

اگر در آینده بتوانم امربه معروفش کنم

این که می گوییم: «علی الاقوی فرقی نیست»، دو صورت دارد:

یک وقت اگر همین الآن امرنکنم، در آینده نسبت به کارهای آینده ی او فرصت این که امربه معروف ش کنم را ندارم، اینجا آن حرف ما که «علی الأقوی فرقی بین اثر حالی و استقبالی نیست.» می آید.

اما اگر من در همان آینده که اثر دارد هستم و می توانم امربه معروفش کنم، آیا الآن واجب است امربه معروفش کنم؟!

اشکال: للتأخیر آفه.

پاسخ: بل آفاتاتٌ، ولی فرض ما آن جایی است که می داند آفتی ندارد.

پس این این «علی الأقوی واجب است» در آن جایی نیست که می داند بعداً خودش یا دیگران امربه معروف می کنند؛ وقتی فقط اثر استقبالی دارد، ما دلیلی نداریم که الآن باید طرف را امربه معروف کنیم درحالی که می دانیم در آینده اگر خودمان یا دیگران بگوییم اثر دارد.

ص: ۲۳۳

نحوه ی امر طبق مبنای ایجاد داعی در نفس مأمور

نکته ی دیگر این است که اگر آن حرفی که مستند بعضی بود که: «حقیقت امر، بعث است به داعی ایجاد داعی در نفس مأمور، پس جایی که می دانی تأثیر ندارد، امر ممکن نیست.»، اگر این حرف درست باشد، اینجا اگر بخواهی امر کنی به این صورت که بگویی: «این کار را انجام بده»، الآن قدرت چنین امری را نداری. اما اگر الآن به او بگویی: «در سال آینده انجام بده»، این جمله ات واقعاً امر است. و اگر نخواهم بگویم: «در آینده انجام بده»، فقط به یک صورت می توانم به او امرکنم؛ به این صورت که به نحو کلی بگویم: «انجام بده» اگرچه می دانم که با فرد حالی امتثال نمی کند، بلکه با فرد استقبالی امتثال می کند.

بنابراین باز باید تفصیل بدهیم به این که وقتی اثر حالی نیست، آنچه علی الأقوی واجب است طبق این مبنا، این است که یا امرش را متوجه زمان تأثیر (استقبال) بکند یا به نحو کبرای کلی بگوید که هم شامل حال بشود هم آینده. و الا، اگر به صورت حالی بگوید، امر نیست بلکه صرفاً لقلقه ی لسان است و ما چنین چیزی از ادله ی امربه معروف نمی فهمیم، پس چنین شخصی تکلیف امربه معروف را امتثال نکرده است؛ اگر امرمی کند به داعیِ این که در آینده نفسش آماده بشود، این امر مولوی نیست.

تنبیه دوم: اثر در نفس مأمور یا مجتمع؟

بحث دوم این است که این اثر چه اثری است؟

سؤالات محل نزاع

آیا اثری است که در نفس آمر باشد و به تبع آن انجام بدهد؟ یا این که این امر من در این شخص هیچ اثری ندارد اما دیگران انجام خواهند داد؟ یا این که انجام نمی دهد ولی یک انکساری در قلبش ایجادمی شود که: «خدایا! من اگرچه این واجب را انجام هم نمی دهم، اما قبول دارم که خیلی آدم بدی هستم!»! آن اثر، چه اثری است؟ پس اولاً آیا اثر در خود شخص تارک واجب مراد است؟ یا اعم از این شخص و مجتمع؟ و ثانیاً انجام واجب مقصود است؟ یا اثرٌ مّا ولو انکسار؟ و ثالثاً آیا عدم اندراس دین هم یک اثر است که اگر فلان واجب را تذکرندهیم کم کم به فراموشی سپرده می شود؟

اقوال در مسأله

در مسأله دو قول است:

یک قول این است که این اثری که اینجا مقصود است، فقط همان است که واجب را انجام بدهد، و آثار دیگر اینجا مد نظر نیست؛ آنچه وجوب امربه معروف به آن مشروط است، فقط همین است که تارک معروف، فاعل معروف بشود. آثار دیگر، ممکن است به ادله ی دیگر، و تحت عناوین دیگر، مستحب یا حتی واجب باشد ولی ربطی به وجوب امربه معروف ندارد. لعلّ بشود این نظر را به مشهور اصحاب نسبت داد.

قول دوم مطلق اثر است و تمام این آثار را شامل می شود؛ هرکدام از این آثار که باشد، امربه معروف واجب است.

کلام مرحوم امام و توضیح مقصود ایشان

این مسأله معمولاً ـ در کتب فقها مطرح نشده است، اخیراً در کلمات فقها آمده. به طور جزئی مرحوم امام یک فرعی را در تحریرالوسیله فرموده اند که ممکن است این قول استفاده بشود: مسأله۹ از همین شرط ثانی: «لو علم ان امره أو نهیه بالنسبه إلی الفاعل و التارک لایؤثّر لکن یؤثّر بالنسبه إلی غیره ، بشرط عدم توجه الخطاب الیه وجب توجّهه الی الشخص الأوّل بداعی تأثیره فی غیره»(۱) .

این کلام ایشان، یک بخش از عموم را شامل می شود؛ که اگر در غیر این فاعل و تارک، در افراد دیگر اثر می کند، واجب است بگویی، البته در صورتی که نمی شود مستقیماً به خود او گفت؛ اگر می شود به آن دیگرانی که قرار است از طریق امربه معروفِ این آقا تأثیر بپذیرند مستقیماً امربه معروف کنیم و آنها تأثیر بپذیرند، این کلام مرحوم امام نمی گوید: «امربه معروفِ این آقا، مسقط وجوب امربه معروف آن دیگرانی است که تأثیرمی پذیرند و ما هم مستقیماً می توانیم به خودشان بگوییم.». فرض اگر این شد که امربه معروف به خود او اثر ندارد ولی اگر به این شخص بگویی، روی او اثر دارد، مرحوم امام اینجا را می فرمایند واجب است. بنابراین این فرمایش ایشان، صور دیگر (که با امربه معروفِ شخص دیگری تکلیف مان را امتثال کرده باشیم درحالی که اگر مستقیماً به خود تارک معروف بگوییم هم اثر دارد) را نمی گیرد. اما دقت این فقیه بزرگوار را نشان می دهد؛ توجه به ظرائف و لطائف، مال همه نیست، مال عده ی خاصی از بزرگان فقهاست. مرحوم امام تقییدکرده که اثرداشتن روی دیگران وقتی شرط وجوب است که اگر به خودشان بگویی، اثر ندارد. اگر در مجتمع اثر دارد، چرا واجب باشد به این شخص بگوییم؟! برو به مجتمع بگو. اگر در دیگران اثر دارد، چه لزومی دارد به این بنده ی خدا بگویی؟! به خودشان بگو. این که بگوییم: «واجب است این شخص را امربه معروف کنیم؛ چون اگرچه روی خودش اثر ندارد، ولی روی دیگران اثر دارد.»، فقط وقتی درست است که راه تأثیر در غیر یا تأثیر در مجتمع یا راه این که احکام الهی اندراس پیدانکند، راهش منحصر در امربه معروف این تارک باشد. وگرنه اگر گفتن به این شخص راه منحصرش نیست، چرا واجب باشد به این شخص بگوی

١- (١) تفصيل الشريعه - الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، محمد فاضل محودى لنكرانى، ج١، ص٥٨.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه دوم مقصود از اثر / بررسی معقد اجماع بر عدم وجوب عند عدم الأثر) ۹۵/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه دوم: مقصود از اثر / بررسی معقد اجماع بر عدم وجوب عند عدم الأثر)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که تأثیری که احتمالش شرط شده برای وجوب امربه معروف، آیا خصوص انجام دادن و ترک کردن مأمور است؟ یا مطلق تأثیر است ولو در دیگران اثرمی کند یا لااقل جلوی اندراس دین یا بدعت ها را بگیرد یا جلوی تجرّی دیگران را بگیرد، و یا حتی تأثیری در تربیت آمر داشته باشد که مثلاً خجول نباشد؟

قول اول: اثر خاص در شخص مأمور

حداقل می شود گفت: سه قول در مسأله وجود دارد: یک قول این است که همان اثر خاص مدنظر است؛ که امربه معروف، در شخص تارک معروف اثرکند و فاعل معروف بشود. آثار دیگر هم حسن است اما ربطی به اینجا ندارد. بعید نیست بتوانیم این قول را به مشهور اصحاب نسبت بدهیم.

قول دوم: بعضی آثار دیگر هم مد نظر است

قول دوم این است که بعضی آثار دیگر هم مقصود است، اما مطلق الأثر هم نیست. در تارک های دیگر هم مؤثر باشد، اما این که مانع اندراس دین یا پاک شدن مجتمع بشود، تکالیف دیگری است. از حیث اثر در شخص تارک یا تارکین دیگر، مطلق الاثر شرط است.

دلیل اثبات آثار دیگر: اطلاق و اجماع

برای اثبات این قول اخیر، قدیستدل به این که ادله ی امربه معروف اطلاق دارد: «مروا بالمعروف سواءٌ که اثر داشته باشد یا نداشته باشد». إنما نَخرج از این اطلاق وسیع، به واسطه ی اجماعی که صاحب جواهر و علامه ادعاکرده اند؛ فرموده اند: اگر این شرط نباشد، لایجب بالاجماع، و اجماع هم که دلیل لبّی است و اطلاق و عمومی ندارد، قدر متیقّنش آن جایی است که هیچ اثری مترتّب نباشد. اما آن جایی که بعض آثار هست، نمی دانیم: «آیا مشمول اجماع هست یا نه؟». بنابراین مقتضای اطلاقات و عمومات این است که هر اثری باشد، وجوب هست، و إنما نُخرج صورت «عدم تأثیر مطلقاً».

ص: ۲۳۶

این، دلیلی است که استدلّ به بعضُ ساده الأجله دام ظلّه در همین کتاب «امربه معروف». من عبارت ایشان را می خوانم: «عشرونُها»؛ یعنی بیستمین فرض از فروضی که ذیل همین مسأله بیان فرموده اند، این فرض است. این فروض، معمولاً همان فروع «تحریرالوسیله» است، این فرض هم تلفیق چند فرض از فروض تحریرالوسیله است. «لو کان الامر بالمعروف و النهی عن

المنکر غیر مؤثر من جهه اتیان المعروف و ترک المنکر، ولکن له اثرٌ آخر کدفع ظهور البدعه او هتک الاسلام او تضعیف عقائد المسلمین او تصیر المعروف منکرا أو المنکر معروفا أو تسلط الظلمه او جرئتهم علی ارتکاب سائر المحرمات و غیر ذلک من المنکرات العظیمه الحادثه بسبب ترک الأمر و النهی و السکوت، فالظاهر هو وجوب الأمر و النهی.». البته دایره ی این ادعا یک مقدار محدود است، ولی در عین حال، باز یک مقداری توسعه داده اند.

و دلیل شان هم همان است که عرض کردم؛ می فرمایند: «و ذلک لإطلاق دلیل الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، لما عرفتَ من أنّ مجرّد ترتّب الأثر یکفی فی الخروج عن الإجماع القائم علی ثبوتهما عند عدم الأثر؛ لأن الإجماع دلیلٌ لبّی یُقتصر فیه علی ما إذا لم یکن فیه أثرٌ رأساً.»، این، فرمایش ایشان.

مناقشه: معقد اجماع

قبلاً- در بعضی اقوال خمسه به این اجماع تمسک کردیم. اما حق مطلب این است که این بیان، قابل مناقشه است؛ چون این حرف، در صورتی درست بود که ما بر عنوان «اثر» اجماع داشتیم؛ اینجا می گفتیم: قدر متیقنش آن جایی است که هیچ اثری ندارد. ولی وقتی به کلمات نگاه می کنیم، می بینیم معقد اجماع، این نیست، یا واضح نیست که این باشد، بلکه قرائنی وجود دارد که مقصود علما از «اثر» همین خصوص انجام دادن فاعل و ترک شخص است. و آن تأثیرپذیرفتن دیگران را اثر نمی شمرند.

ص: ۲۳۷

تتبعی در مقصود فقها از «اثر»

برای این مسأله تتبع زیادی لازم است، من صبح که مطالعه می کردم، به اندازه ای که فرصت بود، بعضی کلمات را پیداکردم.

۱- مرحوم حمّصی

از جمله «المُنقِذُ مِن التقلید» مال مرحوم «حِمَّصی» است که متوفّای در اوائل قرن سابع است. بعضی از حرف هایی که ما در سابق عرض می کردیم، دیدم اینجا وجود دارد، که این هم تأییدی است بر آنچه عرض می کردیم.

بحث را ایشان اینجوری عنوان می فرماید که شرایط را که ذکرمی فرماید: «منها أن لایعلم الآمر أو الناهی أن امرَه أو نهيَه لایؤثر، و لایَغلِب ذلک علی ظنّه»؛ غلبه ی بر ظنّ هم نداشته باشد که اثر ندارد. «لإنّه إن عَلم أو غلَب علی ظنّه أنّ أمره أو نهیه لایؤثر، قبُح الأمر و النهی. و قدجعل الشیوخ علةَ هذا الاشتراط أنّ الغرض فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر، لایَعدو أحدَ أمرَین»: بزرگان، دلیل بر این شرط را این قرارداده اند که غرض از امربه معروف، به نحو قضیه ی مانعهالخلو، خارج از این دو امر نیست: «إمّا تعریفٌ بکون المعروف معروفاً، و کون المنکر منکرا، و وقوع المعروف و نفی وقوع المنکر.»؛ فلسفه ی امربه معروف، یا این است که با این گفتن ها، معروف ها و منکرها را به مردم بشناسانند و تعلیم بدهند، یا این که فلسفه اش این است که در خارج، معروف ها واقع بشود ولی منکرها واقع نشود.

«امّا الغرض الأول» که آموزش باشد، «فالمعرفه بقبح القبائح العقلیه حاصلهٌ للعقلاء کلِّهم. و أما المناکیر الشرعیه، فالمعرفه بقبح مُعظمها و أكثرها حاصلهٌ لأهل الإسلام.»؛ می فرماید: این منکرات، یا منکرات عقلی است که همه بلدند، یا منکرات شرعی است که متشرّعین همه بلد هستند. پس وجوب امربه معروف با این عرض عریض برای همه، نمی شود فلسفه اش آموزش باشد. و بهتر از این عبارت ایشان این است که اصلاً از شرایط امربه معروف این است که آمر و ناهی، معروف و منکر را بشناسند. «فبطل أن یکون الغرض فیهما التعریف»: پس این که «فلسفه ی وجوب امربه معروف، تعریف و آموزش معروف ها است.»، این باطل است. «فلم یبق إلاـ الغرض الثانی» که وقوع واجبات و عدم وقوع منکرات است. «فإذا عَلم أو غَلب علی الظن أنّ الأمر و النهی لایؤثران، کان الغرض أیضا فائتا فیَقبَح و لایَحسُن.».

تـا همینجـا از این اسـتدلال شـیوخ می فهمیم که: «همه ی آثـار مقصودشان است.»؟! یا مقصودشان «انجام این معروف» است و «عـدم وقوع این منکر»؟ شـما حـداکثر می توانیـد این را اینقـدر تعمیم بدهید که: «چه خودش انجام بدهد و چه دیگران»، اما لا نِقاشَ در این که همین اسـتدلالی که مال شـیوخ طائفه است، این اسـتدلال نشان می دهـد که مرادشان از «اثر» انجام واجبات و ترک محرّمات است، نه آثار اجتماعی دیگر.

۲- شیخ ابوالحسین

بر این اسـتدلال، یکی از فقها به نام شـیخ ابوالحسین اشکال کرده: «و قدذکر الشیخ ابوالحسین أن هذا التعلیل لایصحّ لمن یجوّز ورودَ الشـرع بوجوب ما فی العقل وجوبُه و قبحِ ما فیه قبحُه، مع العلم بأنّ کثیراً من المکلَّفین لایُطیعون فلایُؤدّون تلک الواجبات و لاـینتهون عن تلک القبائـح، مع معرفتهم بوجوب تلک الواجبات و قبـح تلک المقبَّحات من دون الشـرع». می گویـد: اگر این حرف شـما درست باشد، پس شارع باید از قبائح عقلیه ای که می داند اینها عمل نمی کنند هم نهی نکند؛ عاصین آیا مخاطب این حرمت شرعی هستند یا نیستند؟! وقتی هستند، چجور تعلیل می کنید که توجه نهی شارع به آنها درست است؟

همـان نقضـی که قبلاًـ می گفتیم، ابوالحسین همـان نقض را کرده؛ فرموده است: «و ذلـک لأـنّ الشـرع فی ذلـک ماورد علیهم للتعریف من حیث أنّ المعرفه حاصلـهٌ لهم بالعقل.»؛ اینجا شـما نمی توانیـد بگوییـد: «اگر شارع گفته: الظلم حرام، برای تعریف است.»؛ چون خودشان می دانسـته انـد، پس فلسـفه اش حتماً تعریف و آموزش نیست. پس بایـد فلسـفه اش انجام واجب باشد، ولی شارع که می دانـد اینها انجام نمی دهنـد. پس این فلسـفه راجع به آنها وجود نـدارد، پس چطور گفته است؟! «و إنما ورد لِیَمتثلوا فیَفعلوا الواجب و یَمتنعوا من القبیح. و إذا کان هذا هو الغرض»؛ اگر غرض شارع از جعل واجبات و محرمات این است، «و هو فـائتٌ فی حقِّ مَن المعلومُ أنّه یُعصـی و لاـیُطیع، و مع ذلک فإنّ هـذا القائل یقول بحسن ورود الشـرع به، فیجب أن یقول: یحسُن أیضاً الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر مع علم الآمر و الناهی أو غلبه ظنِّهما أنّ قولهما لایؤثر.».

پس حاصل اشکال ابوالحسین این شد که: «شما که می گویید: «فلسفه ی وجوب امربه معروف، یا تعریف و آموزش است یا انجام دادن واجبات و ترک محرمات است.»، شما که این حرف را می زنید، من به شما اشکال دارم و می گویم: نمی شود؛ چون وزان امربه معروف، وزان خود احکام شرعیه است؛ احکام شرعیه در واجبات عقلیه مثل «ظلم حرام است و عدل واجب است»، نه به خاطر غرض اول (تعریف و آموزش) است و نه به خاطر غرض دوم (وقوع) است. پس باید بگویید: ممکن است فلسفه ی امربه معروف، نه آموزش باشد و نه وقوع. پس باید گفت: «امربه معروف، واجب است ولو اثر انجام دادن نداشته باشد.»، پس ایشان هم اثرداشتن را در نفس مأمور معنی کرده است. پس ایشان هم جزء قائلین به قول اول است که شرط وجوب امربه معروف را «احتمال تأثیر در نفس مأمور» دانسته اند.

بعد می گوید: ابوالحسین کلامش را ادامه داده؛ «قال الشیخ ابوالحسین: فأما من یقول: «إنّ تکلیفَ مَن المعلومُ مِن حاله أنّه یکفُر، لا یحسُن، إلا إذا کان فیه لطفٌ لمکلف.»، فإنّ له أن یقول بقبح هذا الأمر و النهی من حیث لم تکن فیهما فائدةٌ.»؛ اگر کسی بگوید: «فایده ی امرونهی، منحصر است در تعلیم یا وقوع، پس باید بگوید: «واجبات الهی هم در آن جایی مخاطبین خودشان آن واجبات را می شناسند (مثل قبح ظلم)، لغو و بی فایده است.»، و نیز باید بگوید: «تکلیف کسی که از حالش معلوم است که یکفُر، لا یحسُن.». بنابراین امر و نهی مکلفین، با امر و نهی شارع، یک جور است؛ اگر آنجا می گویی: «با این که این فایده ها بر آن مترتّب نیست، آن امرونهی درست است.»، اینجا در حق آمرین بالمعروف هم باید بگویی: «درست است.»، اگر آنجا می گویی: «نادرست است و خطاب متوجه عاصین، ولی عقاب می شوند بر این که «چرا نفسی دارید که نمی گذارید من امرونهی تان کنم؟!».»، اگر آنجا این را می گویید، اینجا در امربه معروف هم همین را بگویید که با این که امربه معروف در حق شان اثری ندارد، ولی باز هم واجب است.

ص: ۲۴۰

اینها، کلمات ابوالحسین بود.

۳- صاحب الفائق

بعد می فرماید: «و قدفرّق صاحب الفائق بین الموضعین»؛ فقیه دیگری به ابوالحسین اشکال کرده است که بین اوامر و نواهی شارع، با اوامر و نواهی ما تفاوت هست؛ این فقیه سوم(۱) گفته است: «بأن قال غرض المکلِّف تعالی بتکلیف الإمتناع من القبائح العقلیه و الإتیان بواجبها بالشرع، هو تأکید التکلیف العقلی. و لیس کذلک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ لأنّ قول الآمر الناهی»؛ چرا خدا به واجبات عقلیه امرمی کند؟ برای تأکید، اما درباره ی ما این تأکید معنا ندارد؛ چون قول ما حجت نیست. این، همان اشکال دومی است که ما هم کردیم؛ ما به «اتماماً للحجه» دو تا اشکال کردیم، اشکال دوم این بود که «اتمام حجت» درباره ی ما معنا ندارد؛ چون در قول ما شرایط حجیت نیست، به خصوص آنجا که هر دو مقلِّد یک مرجعیم. این صاحب فائق همین را فرموده؛ که مکلِّف تعالی تکلیف می کند به امتناع از قبائح عقلیه و اتیان واجبات عقلیه با این که خودشان حسن و قبحش را می دانند، چرا تکلیف می کند؟ به خاطر تأکید تکلیف. پس درباره ی خداوند لغو و بلافائده نیست.

ولی این فایده بر قول ما مترتّب نیست: «ولیس کذلک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ لأنّ قول الآمر الناهی منّا لیس بحجه فیصلَح أن یکون مؤکِّداً.»؛ قول ما حجت نیست تا مؤکِّد بشود. پس این فایده بر قول ما مترتّب نیست، اما بر قول خدا مترتّب است، بنابراین نباید فعل ما را با فعل خدا مقایسه کنید.

ما کاری نداریم که: «شما به این حرف ها اشکال دارید یا ندارید؟»، ما فعلاً می خواهیم از این کلمات دربیاوریم که معقد اجماع بر مطلق «اثر» نیست، بلکه مقصود از اثر «انجام معروف و ترک منکر» است.

۱- (۱) فقیه اول حمّصی بود، فقیه دوم ابوالحسین بود.

بعـد ادامه می دهـد: «قال: و یمکن أن یقال: فی هـذا الأمر و النهی أیضاً غرضٌ زائدٌ»؛ درست است که تأکید نیست، ولی غیر از این انجـام دادن و ترک کردن مـأمور، یـک فایـده ی دیگری متصوَّر است؛ «و هو اعزاز الـدین و اظهار الشـفقه فی الـدین علی الغیر»: برای این است که دین عزیز بشود و اظهـار شـفقت بشود که مـا دلسوز دیگران هستیم و جـامعه ی ما جامعه ای بشود که همه دلسوز همدیگر باشـیم؛ «لِیحصُل له مثلُه علی ما تقدّم»: برای این که برای او هم تربیت بشود و همین حالت شـفقت برای او هم پیدابشود.

حالاـ اینجـا را دقت کنیـد؛ آن بیت الغزلی که می خواهیم بگوییم، اینجـاست: «فعلی هـذا ینبغی أن یحسُن هـذا الإنکار و إن لم یؤثر.». پس درست است که بگوییم: امربه معروف، خوب است اگرچه مؤثر نباشـد. درحـالی که در نفس مـأمور این اثر را می گـذارد که او هم تربیت می شود و حالت شـفقت پیدامی کند، این «مؤثر نباشد» چه معنایی دارد؟! اثرهای اعزاز دین و شـفقت را آن اثر مورد نظر در امربه معروف نمی داند، فلذا می فرماید: وقتی که این اثرهای لُغوی باشد، ما قائل می شویم که می شود وجوب امربه معروف باشد ولو لم یکن مؤثراً؛ ولو آن اثری که آقایان می فرمایند نباشد.

۴- علامه در مناهج الیقین

یـک عبـارت دیگر هم از علاـمه بخوانم. علامه یک کتابی دارد به اسم «مناهـج الیقین»، این کتاب، کلامی است. همانطور که قبلاًـ هم عرض کردیم، مسأله ی «امربه معروف»، هم در کتب فقهی مطرح شـده و هم در کتب کلاـمی مطرح شـده. در چـاپ جدید این کتاب در صـفحه۳۸۴ فرموده: «مسـأله: من شـروط الأـمر بـالمعروف و النهی عن المنکر، أن یعلم الآمر و الناهی کونَ المعروف معروفا و کون المنکر منکرا.»، این شـرط اول. «و من شـروطهما أن یکون المعروف مما سـیقع، و المنکر مما سیُترک؛ فإنّهمـا بعـد وقوعهمـا لو أمر بها و نهی، لکان عابثاً.»(۱) . در ایـن عبـارت هـم یـک نکته ی خیلی خـوبی هست؛ «نهی کردن از کـاری که می خواهـد انجـام بدهـد» معنی دارد، اما «نهی کردن از کاری که انجام داده» چه معنی ای دارد؟! ایشان می گویـد: «برای آینـده است»؛ یعنی در دفعـات بعـدی. یک مقـداری تسامـح در عبارت ایشان هست؛ هم برای آینـده است، هم برای آن افرادی که منکرشان استمرار دارد؛ یعنی برای این است که آن منکرهایی که ادامه دارد را ادامه ندهد و قطعش کند.

۱- (۲) مناهج الیقین فی اصول الدین، علامه حلی، ج ۱، ص ۵۴۱.

«و منهـا أن يجوّز تـأثيرَ انكـاره؛ لإنّ الغرض هو ارتفـاع المنكر و وقوع المعروف. و توجُّههمـا (امرونهی) إلی من لا یؤثّران فيه، عبثٌ.»؛ ولو این که در دیگران اثر بگـذارد و آن فوایـد دیگر بر آن مترتّب باشـد، ولی ایشان می گویـد: «عبث است الا این که در خودش اثربگـذارد». پس علامـه ای که مـدّعی آن اجمـاع است، خودش در کلاـم دیگری از کلماتش دارد اینجور ادعامی کند. پس ما چطور می توانیم بگوییم: «اجماعی که علامه ادعامی کند، بر مطلق «اثر» است؟!»!

جمع بندی کلمات فقها

پس هم صـدر کلام و اسـتدلالی که مرحوم حِمَّصـی از مشایخ نقل کرد، خود آن کلام نشان می دهد که «اثر»ی که احتمالش شرط شـده، یک اثر موسَّعی در نزدشان نیست. و این کلامی که از فائق نقل می کنـد و نفی تأثیر از بقیه می کنـد و می گوید: «اینهـا آن اثر مقصـود نیسـتند»، این هم نشـان می دهـد که اثر مقصودی در کتب فقهی مقصودشـان همـان انجـام دادن تـارک معروف است و ترک کردن فاعـل منکر است. بنـابراین از کلاـم علامه و دیگر بزرگان، این اسـتفاده را می کنیم که معقـد این اجماع، کأنّ همان قول اول و مشهور است.

نتیجه: بر مطلق «اثرنداشتن» اجماع نداریم

بنـابراین اجماع بر این که «اگر اثر نداشـته باشـد، لایجب.»، معقـد اجماع این است که اگر این اثر وقوعی و لاوقوعی را نداشـته باشـد، لایجب بالاجماع. پس بنابراین بر عنوان کلی «اثرنداشـتن» اجماع نیست که شـما بگوییـد: «می خواهیـد به قـدر متیقَّنش اخذکنید». اجماع فقط بر این است که آن جایی که این اثر (انجام معروف و ترک منکر) را نداشته باشد، واجب نیست.

بنابراین بایـد این اشـکال را هم به قبل اضافه کنید؛ ما قبلاً گفتیم که این اجماع، مدرکی است. ولی اشـکال بالاترش این اسـت که این اجماع اصـلاً ربطی به این بحث ندارد؛ دارد می گوید: «آن جایی که اثر وقوعی و لاوقوعی ندارد، لایجب.»، فقط اینجا را نفی می کنـد، بنابراین می گویـد: «آثار دیگر فایـده نـدارد؛ آن اثر مفید برای وجوب امربه معروف، فقط همین اثر وقوعی و لاوقوعی از خود شخص است.». تمام آن آثار دیگر، از کلام مُجمعین خارج است.(۱)

۱- (۳) به نظر حقیر، نکته ای قابـل تأمـل است؛ اگر اثبـات نشـود که: «معقـد اجمـاع، خصـوص اثر در نفس مـأمور است.»، در تمسـک به اطلاقـات ادله ی امربه معروف برای اثبـات شـمول وجوب در فرض «اثرنداشـتن روی خود مـأمور امـا وجود اثرهای دیگر»، دچار تردید هستیم؛ احتمال می دهیم: «اجماع بر عدم وجوب در صورت اثرنداشتن، این فرض (اثرداشتن روی دیگران) را از تحت ادله ی امربه معروف خـارج کرده باشـد. لکن به خـاطر لبّی بودن اجمـاع و تمسک به قـدر متیقن آن، این تردیـد را کنارگذاشـته و تنهـا فرض «اثرنداشـتن در نفس مأمور» را از تحت آن ادله خارج می کنیم و سـپس با تمسک به اطلاق ادله ی امربه معروف در فرض اثرداشتن روی دیگران همچنان واجب است. حال اگر اثبات کنیم که معقـد اجماع، فرض مـذکور (که روی شـخص مـأمور اثر نـدارد ولی اثرهـای دیگری هست) را شامـل نمی شود، اینجـا در خروج اثرهـای دیگر از تحت اجمـاع تردیـدی نـداریم، و درنـتیجه در بقـاء فرض مـذکور تحت ادله ی امربه معروف تردیـدی نـداریم. بنـابراین در صورت اول (که

اجمـاع ممکن است مطلق اثر باشـد) اثرهـای دیگر را با تردیـد (و با تمسک به لبّی بودن اجماع) مشـمول اطلاقات ادله ی امربه معروف دانسـته ایم. ولی در صورت دوم (که گفتیم: اجمـاع، بر مطلق اثر نیست و فقـط بر خصوص اثر در نفس مأمور است.)، اثرهای دیگر را بـدون تردیـد مشـمول اطلاقات ادله ی امربه معروف دانسـته ایم. پس اگر اسـتاد شب زنـده دار توانسـته باشـند اثبات کنند که «قدر متیقَّن اجماع، درواقع همان معقد اجماع است.»، نه تنها اسـتدلال مسـتدل برای اثبات وجوب امربه معروف در فرض مطلق اثر را تضعیف نکرده اند، بلکه تقویت هم کرده اند. مقرر.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه دوم مقصود از اثر / دلیل دوم تقیید به دلیل لغویت) ۹۵/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه دوم: مقصود از اثر / دلیل دوم: تقیید به دلیل لغویت)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که: احتمال تأثیری که شرط وجوب امربه معروف است، احتمال چه تأثیری مقصود است؟ آیا خصوص تأثیر در فاعلی که می خواهیم امربه معروفش کنیم؟ یا مطلق تأثیر؟ و در صورت دوم هم آیا مطلق به نحو اطلاق وسیع؟ یا تأثیرات خاصه ای؟ گفتیم: ادله را باید بررسی کنیم. دلیل اول این بود که اطلاقات می گوید: همه جا باید امربه معروف کنیم، اجماع می گوید: «جایی که اثر ندارد، واجب نیست.»، قدر متیقنش مطلق اثر است؛ آن جایی که هیچ اثری نداشته باشد واجب نیست، پس در بقیه ی شرایط طبق اطلاقات ادله ی امربه معروف واجب بوده و در فرض مطلق آثار، امربه معروف واجب است.

به این استدلال، از دو جهت مناقشه کردیم: جهت اول در خود اجماع بود؛ هم از این جهت که محتمل المدرک است، و هم از این جهت که صغرایش محل اشکال است و کسی به جز علامه چنین ادعایی نکرده است. مناقشه ی دوم هم این بود که معقد اجماع مطلق اثر نیست، بلکه خصوص اثر در نفس مأمور است.

توضیحی درباره ی قدرمتیقَّن اجماع

اینجا باید نکته ای را توضیح بدهیم درباره ی این که می گویند: «اجماع دلیل لبّی است و درنتیجه باید به قدر متیقنش اخذکنیم.»، این مطلب، علی اطلاقه مطلب تمامی نیست که فکرکنیم یک قاعده ی کلی است. آن جایی که بزرگان گفته اند، جای خاصی است.

اجماع تارتاً محصل است و تارتا منقول.

اجماع محصَّل

ص: ۲۴۴

اجماع محصل، یعنی تک تک فتاوای فقها را استخراج کرده ایم فهمیده ایم که همه همین حرف را زده اند.

وقتی رساله ی یک مرجعی را می بینیم، آیا می توانیم به قدر متیقَّنش اخذکنیم؟ اگر به اطلاق فتاوا مراجعه کردیم و دیدیم همه قولاً واحداً این را گفته اند، یک امر مطلقی اثبات می شود و نباید به قدر متیقن اخذکنیم.

تارتاً اصل یک مطلبی از کلمات استفاده می شود، ولی در خصوصیاتش در مقام بیان نبوده اند؛ مثلاً فقیهی محرمات را می شمرده و یکی از آنها را غنا و ربا نام می برد، اینجا در مقام بیان نیست که اطلاق گیری کنیم و بگوییم: «فلان مورد، از شرایط

حرمت غنا یا ربا نیست.».

اگر از کلمـات دیگران هم به همین نحـو اسـتفاده کنیم که حرمت غنـا اجمـاعی است، این اجمـاع حـدود و ثغـورش مشـخص نیست.

پس در اجماعات محصـله، تارتـاً کلمات مجمعین برای ما روشن است، در این صورت نبایـد قـدرمتیقَّن گیری کنیم و بایـد به عمومات و اطلاقات اخذکنیم. و اگر حدود و ثغور کلام شان مشخص نیست، باید به قدر متیقَّنش اخذکنیم.

اجماع منقول

اجماعات منقوله، معقدی دارد که ناقل اجماع، بر آن معقد، اجماعی را ذکرمی کند. ناقل اجماع اگر کلامش مطلق باشد، پس مقصودش این بوده که بر آن معنای مطلق اجماع اقامه شـده است. پس همانطور که مقلـدی که می خواهد به این کلام مراجعه کنـد بایـد اطلاق گیری کنـد، ما هم که به اجماعش می خواهیم تمسک کنیم، بایـد همین کار را کنیم؛ چون بر مدعایی که با همین لفظ گفته می خواهـد ادعای اجماع کنـد. پس مصبّ این اجماع، کلّ ما یـدلّ علیه الکلام است و قـدرمتیقَّن گیری معنی نـدارد. اگر عموم فهمیـده می شود یـا حصـر فهمیـده می شود، بر همین مطلب دارد ادعای اجماع می کنـد؛ اینجا معنی ننـدارد بگوییم: «به قدرمتیقَّنش باید اخذکنیم».

اما اگر ناقل اجماع در مقام بیان نباشد، اینجا چون معقد اجماع و حدود وثغورش مشخص نیست، باید بگوییم: «دلیل لبّی است، و باید به قدرمتیقّنش اخذکنیم.».

آن مقداری که دلالتش محرز است، یؤخذ به. آن جایی که مشکوک است، کلامش بر آنجا دلالتی ندارد. پس در اجماعات منقوله، اگر معقد اطلاق دارد و مفهوم دارد به حسب قواعد کلام، یؤخذ به، و «قدرمتیقن» معنی ندارد. اگر مشکوک است، این عبارت «قدرمتیقن» نباید گفته بشود؛ باید گفته بشود: «به مقدار دلالت اخذمی کنیم، به موارد اجماع اخذنمی کنیم.». یک جایی هست که بر یک گفته ای ادعای اجماع کرده که الآن در مقام بیان آن گفته نیست، اینجا درست است که بگوییم: «باید به قدرمتیقّن اخذکنیم».

دلیل دوم: تقیید اطلاقات امربه معروف به قبح عقلی تکلیف به لغو

اطلاقات ادله ی امربه معروف، به خاطر ادله ی عقلی قبح تکلیف به لغو تقییدخورده، لذا تقییدش کرده ایم به احتمال تأثیر. پس مطلق تأثیرات کفایت می کند. اگر دلیل ما این شد، این استدلال وجیه است.

تقریب استدلال و مقدمات مبتنی بر آن

این استدلال، مبنی بر دو مقدمه است؛ اولاً چنین اطلاقاتی داشته باشیم، این مقدمه را در دلیل قبلی (که مقیِّد ما اجماع بود) هم لازم داشتیم. و ثانیاً مقیِّد دیگری نداشته. اگر فقط یکی از این دو مقدمه خدشه بشود، استدلال تمام نیست. و حق این است که هر دو مقدمه محل مناقشه است.

مناقشه در مقدمه ی اول

۱- عدم تمامیت اطلاقات ادله ی امربه معروف

اطلاقاتی که بگوید: «امربه معروف واجب است، ولو هیچ اثری نداشته باشد، یا ولو هر درجه از اثر را که داشته باشد.»، چنین اطلاقاتی نداریم؛ وقتی به کلمات مراجعه می کنیم، این شبهه برایمان پیدامی شود که: «لعلّ مرتکَز عند المتشرعه عند صدور این روایات، عبارت بوده از وجوب امربه معروف مقید است به تأثیرگذاری روی مخاطب.»؛ چون مشهور فقها مُنساق از عبارات شان همین است؛ جلسه ی گذشته عبارات شان را خواندیم که مقصودشان از اثر، اثر در نفس مأمور بوده است و اسم برآورده شدن اغراض دیگر را «اثر» نگذاشتند. اجماعی هم که مرحوم علامه ادعاکرده، روی همان اثر خاص رفته است. همه ی اینها باعث این شبهه می شود که شاید آنچه از این روایات می فهمیده اند، همین مقدار اثر بوده. و آن آثار دیگر، از باب دیگری است نه از باب «امربه معروف».

برای دفع این احتمال، نه اصل شرعی داریم نه اصل عقلایی (که چنین بنایی در عقلا داریم). حال که در «وجود قرینه» عند المخاطبین در عصر صدور شک می کنیم و نمی دانیم که: «آیا اطلاقات ادله، هر اثری را شامل می شود یا نه؟»، نمی توانیم تمسک به این اطلاقات کنیم.

۲- امرواقعی به کسی که می دانیم اثر ندارد ممکن نیست

علاوه بر این که توجیه امرونهی حقیقی به کسی که می دانیم لایمتثل، لایمکن صدوره؛ چون امرحقیقی، انشاء طلب است به داعی بعث مأمور. اگر کسی این مبنا را داشته باشد، اگر اطلاقات ادله امربه معروف اینجا را دربربگیرد، مثل این است که بگویند: «به دیوار امرکن تا روی آن شخص اثر داشته باشد.»! امرونهی واقعی را به دیوار نمی شود کرد.

بنابراین اشکال دیگر این است که اگر «امربه معروف» در روایات «امرواقعی» است نه «امرصوری»، توجیه امرونهی واقعی به کسی که لاینفعه و لایؤثران فیه، امکان ندارد. البته اشکال عمده اش همان اولی است که اطلاقات محل اشکال است.

مناقشه در مقدمه ی دوم: مقیّدات شرعی باید بررسی شود

اما مقدمه ی دوم؛ آیا مقیّد دیگری هم داریم یا نداریم؟ آیا دلیل ما بر تقیید، فقط همان مقید عقلی است؟ یا مقید شرعی هم داریم؟ اگر کسی بگوید: «مقیّد شرعی داریم»، محاسبه مان باید بر اساس آن مقید شرعی باشد، نه بر اساس این امر عقلی. و در مانحن فیه سه روایت مهم داشتیم:

۱- ابان بن تغلب

روایت اول روایت ابان بن تغلب بود؛ جمله ی محل استدلال این بود که: «ولیکن احدکم بمنزله الطبیب المداوی؛ إن رأی موضعا لدوائه، و إلا، أمسك». از این روایت استفاده کردیم که در امربه معروف باید احتمال تأثیر بدهیم تا موضع مداوا ببینیم. آیا طبیب دارویی برای موضعی می دهد دیگری موضع دیگری خوب بشود؟ یا برای هر موضعی داروی همان موضع را می دهد؟! آیا طبیب به کسی دارویی می دهد تا دیگری خوب بشود؟! بنابراین این روایت می گوید: «اگر احتمال اثر می دهید، طبابت کنید.»، و طبیب در معالجه ی بیمار، بیماری و مداوای دیگران را مدنظر قرارنمی دهد و فقط احتمال تأثیر را در همان شخص بیماری که مداوامی کند بررسی می کند.

۲- یحیی الطویل

روایت دوم روایت یحیی الطویـل بود؛ حضـرت فرمود: «إنمـا یؤمر بالمعروف مؤمن فیتّعظ» ضـمیر «فیتّعظ» به همان مؤمنی برمی گردد که امربه معروف متوجه او شـده، نه به دیگران. إنمـا یؤمر بالمعروف مؤمنٌ فیتّعظ آن مؤمنی که به او امرشـده، نه مؤمنین دیگر. پس این روایت هم دلالـت می کنـد بر این که آن اثر مورد نظر که شـارع اطلاقات وجوب امربه معروف را مقیـد به آن می کند، این اثرِ ویژه مقصود است؛ که در نفس مأمور باعث تأثیربشود و واجب را اتیان کند.

۳- مسعدهبن صدقه

روایت ثـانیه ی مسعدهبن صـدقه هم اینطور بود که: «علی أن یـأمره بعـد معرفته و هو مع ذلـک یقبل منه»، بنا بر این که «یَقبل» معلوم خوانده بشود و ضمیرش به جائر برگردد.

خلاصه

پس این که بخواهیم از راه تقییـد اطلاقـات ادله ی امربه معروف از طریق دلیـل عقلی لغویت اثبـات کنیم که: «هر اثری کفایت می کنـد»، منـاقشه ی اول این است که مقتضـی موجود نیست و مطلقـات مشـکل دارد، و مناقشه ی ثانی هم این است که مقیِّد روایی داریم که به خصوص این اثر مقیـدش می کنـد؛ پس مقیِّدش لزوم لغویت نیست تا بتوانیم بگوییم: «فقط فرض «عـدم اثر مطلقاً» خارج شـد و لـذا امربه معروف اگر روی دیگران اثر داشـته باشد هم طبق اطلاقات امربه معروف واجب است.»؛ مقیِّد ما، روایاتی است که می گوید: «روی خود مأمور باید اثر داشته باشد.».

شرط دوم احتمال تأثیر (ادامه تنبیه اول / وتنبیه دوم این شرط، شرط کدام مرتبه است؟) ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (ادامه تنبیه اول / وتنبیه دوم: این شرط، شرط کدام مرتبه است؟)

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهـای شـرط دوم، تنبیهـاتی را مطرح کردیم. تنبیه اول این بود که مقصود از «اثر» در امربه معروف چیست؟ ذیـل این تنبیه، دو بحث را مطرح کردیم؛ در بحث اول گفتیم: امربه معروف اگر تـأثیر فعلی در نفس مأمور نـداشت اما تأثیر اسـتقبالی داشت، آیـا امربه معروف واجب است یـا خیر؟ بحث دوم این بود که: آیـا خصوص اثر در نفس مأمور شـرط است یا مطلق آثار؟ دلیل اول و دوم نتوانست مطلق آثار را شرط کند؛ تا اینجا نتیجه این شد که اطلاقات ادله ی امربه معروف، اقتضای اثبات مطلق اثر را نـدارد، بـه علاـوه ی این که مقیِّد روایی هم داریم که وجوب امربه معروف را مقیـدمی کنـد به خصـوص اثر در نفس مـأمور. امروز می خواهیم دلیل سوم را بررسی کنیم.(۱)

۱- (۱) این پاراگراف، از مقرر است؛ با این نگاه که استاد ذیل تنبیه اول، دو بحث مطرح کردنـد، نه این که تا به حال دو تنبیه مطرح کرده اند.

دلیل سوم: سکوت مقابل منکرات موجب محاذیر است

تقریب استدلال

دلیل سوم بر این که مطلق اثر کفایت می کند برای وجوب امربه معروف، این بیان است که سکوت در مقابل منکرات، موجب مفاسـد و محاذیر فراوان است؛ باعث می شود که مرتکبینْ جسور شونـد و احساس امنیت کننـد و غیر آنها هم جرئت پیـداکنند که مرتکب بشونـد. اما اگر ببینند دائماً به آنها تذکرمی دهند، خودش را در تنگنا می بیند. پس ولو در خود او اثرنمی کند، اما جـامعه سـالم می مانـد و دیگران احساس ناامنی می کننـد و این احتمال در ذهن شان مغروس می شود که: «اگر ما هم مرتکب بشـویم، آرامش نخـواهیم داشـت.». محـاذیر دیگری هـم دارد؛ مثـل ایـن کـه امربـه معروف نکردن، بـاعث می شـود احکـام به فراموشـی سـپرده بشـود و کلاًـ دین از بین برود.پس چون این سـکوت مسـتلزم تـالی فاسـد است، پس بایـد امربه معروف کنیم اگرچه اثرش فقط در دیگران باشد.

چـون «عـدم وجوب» مسـتلزم این امور غیرمرضـیّه است، می فهمیم حکم امربه معروف «عـدم وجوب» نیست، پس نقیضـش که «وجوب» است اثبات می شود. پس بازگشت این اسـتدلال، به این است که ابطال نقیض می شود برای اثبات نقیض؛ این نقیض که واجب نباشد، باطل است به خاطر آن محاذیر؛ وقتی «واجب نباشد» باطل شد، نقیضش که «واجب است» ثابت می شود.

مناقشه

این بیان، درصورتی درست است که ما دلیل شـرعی نداشـته باشیم بر این که «امربه معروف، فقط آن جایی واجب است که در نفس مأمور اثر داشته باشد.»؛ اگر تقیید شرعی داشته باشیم و دلالت آن روایات را هم قبول کنیم که «إنما یؤمر مؤمن فیتّعظ» یا «و هو یَقبل منه» یا روایت ابان بن تغلب که حضرت فرمود: «ولیکن احدکم کالطبیب» بنا بر آن تقریبی که گذشت، اگر ادله ی لفظیه بر تقیید داشته باشیم، نمی توانیم این مطلب را بگوییم.

ص: ۲۴۹

اللهم إلا أن یقال که به واسطه ی همین محذور می فهمیم آن تقییدها اشکال دارد و آن روایات را باید طور دیگری معنا کنیم؛ چرا که خلاف مسلّم است. پس ما بایـد این مطلب را محاسـبه کنیم که: این محاذیر آیا بر اشتراط تأثیر مترتّب است؟ یا مترتّب نیست؟

اولاً سکوت مطلق مستلزم این محاذیر است

حق این است که سکوتی که مستلزم این محاذیر است، سکوت مطلق است؛ یعنی اگر بنا باشد هیچ امربه معروفی نکنیم (چه اثر داشته باشد و چه اثر نداشته باشد) آن محاذیر مترتّب می شود. اما اگر شارع بگوید: «آن جایی که احتمال اثر می دهی را امربه معروف کن، حتی اگر احتمـال ضـعیف می دهی.»، اگر این وظیفه به همین قیـد گفته بشود، آیـا بـاز هم این مباحث جا دارد و باعث آن محذورات می شود؟!

ثانیاً از باب دیگری واجب است

ثانیاً اگر یک حالتی پیش آمـد که دارد اسـلام و احکام الهی محجور می شود، وظیفه ی آخری با شـرایط آخری متوجه ما می شـود که ربطی به ادله ی «امربه معروف» نـدارد؛ از بـاب جلـوگیری دین از انـدراس است. چرا می گوییم: «نیـاز به حوزه هـای علمیه داریم»؟ چون اگر مجتهد تربیت نشود و یک عده ای به این کار نپردازند، دین کم کم نسیّاً منسیّاً می شد. حضرت امام در تحریرالوسـیله در این باره فرموده انـد: «لو وقعت بـدعه فی الإسـلام و کان سـکوت علماء الـدین و رؤساء المذهب أعلی الله کلمتهم موجبا لهتک الإسـلام و ضـعف عقائد المسـلمین یجب علیهم الإنکار بأیّه وسـیله ممکنه سواء کان الإنکار مؤثرا فی قلع الفساد أم لا، و کـذا لو کان سـکوتهم عن إنکار المنکرات موجبا لذلک، و لا یلاحظ الضـرر و الحرج بل تلاحظ الأهمیه.»(۱) ؛ در این صورت ملاـحظه ی حرج و ضـرر نمی شود، در حالی که در امربه معروف اینها لحاظ می شود، پس معلوم می شود که این وظیفه، از باب دیگری است، نه از باب امربه معروف. اینجا باید اهمیت ملاحظه بشود و قواعد باب تزاحم پیاده بشود.

۱- (۲) تحریر الوسیله، امام خمینی ره، ج ۱، ص۴۷۳.

امربه معروف دو اصطلاح دارد

واژه ی امربه معروف دارای دو اصطلاح است: امربه معروف، طبق اصطلاح عامش شامل جهاد، حدود، دیات و تمام احکام دین می شود. سیدالشهدا که مقصدش را امربه معروف معرفی می کند، مرادش همین معنای عامّ است، نه این که حضرت می خواهند به خصوص سپاهیانی که مقابلش می ایستند امرونهی کند. بحث ما، در اصطلاح خاص است؛ همین که وقتی منکری دیدیم، اگر تذکر ما اثر دارد، باید تذکربدهیم.

نتیجه: عدم وجود محذور عقلی در تقیید

پس اگر هم ادله ی لفظی داشته باشیم مثل آن سه روایت، آن اشکال عقلی وارد نیست که: «اینها (که وجوب را مختص می کند به این که در نفس مأمور اثر داشته باشد) یک قیودی است که نمی شود باورکرد؛ چون چنین مفاسدی دارد.»؛ چنین مفاسدی نیست، و اگر چنین مفاسدی باشد، از باب دیگری واجب است تذکربدهیم که صیانت دین است؛ در چنین شرایطی به هر وسیله ای باید متمسک شد. نباید این ابواب را با هم خلط کرد.

سؤال: بعضی فقها گفته اند: اگر اثر نداشت، مستحب است. آیا این را بررسی نمی کنید.

پاسخ: آن هم خودش فرعی است.

دلیل چهارم: جلوگیری از بدعت

قائلین به این که «مطلق اثر کفایت می کند برای وجوب»، دلیل دیگری که به آن استدلال فرموده اند، این است که اگر امربه معروف نشود، بدعت می شود و احکام الهی عوض می شود، درحالی که نصوص خاصه داریم بر این که اینها مرضیّ شارع نیست. آقای «خرازی» در این کتاب شان فرموده اند: «مضافاً إلی قیام الأدله الخاصه فی بعضها (بعض المحاذیر) کالأدله الداله علی وجوب اظهار العلم عند ظهور البدع»(۱) ؛ سپس دو روایت می آورد:

«الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمْهُورٍ الْعَمِّیِّ یَرْفَعُهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِی أُمَّتِی فَلْیُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ یَفْعَلْ فَعَلَیْهِ لَعْنَهُ اللَّهِ.»(۲) ؛ خیلی لسان شدیدی است؛ فعلیه لعنه الله!

۱- (۳) الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ص۸۸.

۲- (۴) الکافی، شیخ کلینی، ج۱، ص۵۴، ط اسلامیه.

«وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمْهُورٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِی حَدِیثٍ قَالَ رُوِّینَا عَنِ الصَّادِقِینَ ع أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَی الْعَالِمِ أَنْ یُظْهِرَ عِلْمَهُ- فَإِنْ لَمْ یَفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِیمَانِ.»(1) . در چنین شرایطی باید اظهار علم کند؛ اگر بدعتی دارد گذاشته می شود یعنی اظهار اسلام می شود دون حجت، «اظهار علم» لازم است؛ اما آیا باید در قالب «امربه معروف» باشد؟!

مناقشه: اینها ربطی به امربه معروف ندارد

جواب این دلیل هم روشن است؛ این روایات، ربطی به امربه معروف ندارد؛ باید اظهار علم کند، اگرچه به آن شخصی که می گوید اثر نداشته باشد. لازمه ی اظهار علم این است که علنی بگوید و مثلاً بالای منبر بگوید، اطلاعیه چاپ کند، کتاب بنویسد. اما لازمه ای جلوگیری از بدعت، امربه معروف مصطلح محل نزاع نیست.

جمع بندی: خصوص اثر در نفس مأمور شرط است

پس آنچه از ادله استفاده می شود، به خصوص دلیل مهم ما، همان بود که مقتضی قاصر است؛ یعنی اطلاقات ادله شامل نمی شود مواردی را که در فاعل و تارک تأثیر نداشته باشد؛ چون احتمال وجود قرینه هست. یؤیِّد ذلک، روایاتی که دیروز خواندیم. این که تعبیر به «تأیید» می کنم، به خاطر مناقشاتی است که عرض شد.

پس نتیجه ی بحث این شد که: امربه معروف، مشروط به تأثیر در خصوص فاعل و تارک است؛ البته اعم از تأثیر حالی و استقبالی. و سایر آثار، موجب وجوب نمی شود، اگرچه ممکن است آن آثار، وظایف دیگری را به عهده ی ما بگذارد که مربوط به امربه معروف نیست.

ص: ۲۵۲

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۷۱، ابواب کتاب الأمر بالمعروف والنهی، باب۴۰، شماره۲۱۵۴۶، ح۹، ط آل البیت.

سؤال: نظرتـان راجع به آن که حضـرت امـام فرمودنـد که: «اگر تأثیر در دیگران ممکن نیست الا به امربه معروف این شـخص، اینجا هم واجب است.» چیست؟

پاسخ: ما به حسب ادله ی امربه معروف مایل هستیم که اگر تأثیری هم در دیگری دارد، مربوط به باب «امربه معروف» نیست.

تنبیه دوم: این شرط، شرط کدام مراتب است؟

تنبیه دوم این است که: آیا احتمال تأثیر شرط وجوب تمام مراتب امربه معروف است؟ یا فقط مختص مرتبه ی لسانی است؟

وجوه ممکن در این مسأله

در این مسأله سه رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول این است که ظـاهر کلمـات این است که امربه معروف مراتب دارد و همه اش هم مشـروط است، پس این شـرط، شرط همه ی مراتب است حتی قلبی.

رویکرد ثـانی، این است که این شـرط، مرتبه ی اولی را شامـل نمی شود. از کسـانی که تصـریح کرده انـد که این شـرط، مال مرتبه ی اولی نیست، مرحوم علامه در تذکره جلد نهم است؛ ایشان در آنجا فرموده این شرط، مال مرتبه ی ثانیه و ثالثه است و مـال مرتبه ی اولی نیست: «الثـانی: أن یجوّز تـأثیر إنکـاره، فلو غلب علی ظنّه أو علم أنّه لاـ یؤثر، لاـ یجب الأـمر بالمعروف و لا النهی عن المنکر. و هو شرط فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان و الید دون القلب.»(۱) .

این مطلب را شایـد بتوانیم از عبـارت «شـرائع» هم اسـتفاه کنیم؛ در «شـرائع» ابتـداءً فرموده: «و کیف کـان ف لایجب النهی عن المنکر و لاـ الأمر بالمعروف الواجب ما لم یکمل شـروط أربعه»(۲) ، که شـرط اول «علم» بود و شـرط دوم «تأثیر». ابتدا اینطور فرموده، ولی بعد وقتی مراتب امربه معروف را می شمرد، می فرماید: «و هو أی الإنکار بالقلب یجب وجوبا مطلقا علی معنی أنه لا یتوقف علی التجویز و لا علی أمن الضـرر کما صـرح به غیر واحـد.»(۳) . اگرچه اولش اطلاـق دارد، ولی بعـداً خود صاحب شرائع تقیید فرموده، بنابراین ایشان هم می خواهد بفرماید: مرتبه ی قلبی مشروط به این شرط نیست.

۱- (۶) تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۹، ص۴۴۳، ط آل البیت.

۲- (۷) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۶۶.

۳- (۸) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۶.

رویکرد سوم این است که بایـد ببینیم: مراد از مرتبه ی «قلبی» چیست؟ آیـا فقـط یـک امر جوانحی است؟ یـا اظهـار تنفّر قلبی است؟ به نحوی که با اخم خودش نشان بدهـد که از این کارش تنفّردارد. اگر به این معنی باشد، اینجا هم احتمال تأثیر معقول است.

پس رویکرد اول این شد که یک امر قلبی است و توضیح نداده اند مراد از «امرقلبی» چیست، این رویکرد موجب اشکال عده ای شـده است که این یـک وظیفه ی درونی است و مربوط به دیگران نیست که احتمـال تـأثیر بـدهیم! فلـذا گفته انـد: از آثـار ایمان است.

رویکرد دوم این است که مرتبه ی اول مقیـد به «احتمال تأثیر» نیست، پس مقصودشان این است که اولاً این مرتبه هم از مراتب امربه معروف است، و ثانیاً مراد از این مرتبه صرف یک عمل جوانحی است.(۱)

رویکرد ثالث این است که مرتبه ی اولی، صرف امر قلبی نیست، بلکه اظهار فی القلب من التنفر است، پس می شود این مرتبه هم مشروط به احتمال تأثیر» باشد.

بحث از این که «مقصود از این امر چیست؟» را به جـای خـودش موکـول می کنیم؛ چون پنـج شـش احتمـال در مرتبه ی اولی هست. آنچه در اینجا می توانیم بگوییم، این است که اگر مبنایمان این شد، در مرتبه ی اولی یک اظهار و نشان دادن تنفّر قلبی هست، در این صورت مشروط است به این که احتمال تأثیر بـدهیم. اما اگر امر قلبی صـرف شـد و گفتیم: «ربطی به باب امربه معروف ندارد؛ کما این که صاحب جواهر می فرماید که لایبعد که از روایات استفاده بشود که غیر از امربه معروف هر کسـی وظیفه ی دیگری هم دارد؛ که بایـد خودش را طوری تربیت کنـد که نفسـش از کارهای بـد بدش بیاید.»(۲) ، در این صورت ربطی به بحث ما یعنی امربه معروف ندارد.

۱- (۹) این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۱۰) جواهر کلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۷.

این بحث تمام شد، چند تنبیه دیگر هم وجود دارد؛ یکی از آن تنبیهات این است که اگر بیّنه قائم شد بر این که: «حرف هایت درباره ی این آقای اثر ندارد.»، آیا امربه معروف در حق این آقا واجب می شود یا نه؟(۱)

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه سوم بیّنه بر عدم تأثیر) ۹۵/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه سوم: بیّنه بر عدم تأثیر)

خلاصه مباحث گذشته:

در انتهای شرط دوم، تنبیهاتی را مطرح کردیم. تنبیه اول این بود که مقصود از «اثر» در امربه معروف چیست؟ ذیل این تنبیه، دو بحث را مطرح کردیم؛ در بحث اول گفتیم: امربه معروف اگر تأثیر فعلی در نفس مأمور نداشت اما تأثیر استقبالی داشت، آیا امربه معروف واجب است یا خیر؟ بحث دوم این بود که: آیا خصوص اثر در نفس مأمور شرط است یا مطلق آثار؟ نتیجه این شد که اطلاقات ادله ی امربه معروف، اقتضای اثبات مطلق اثر را ندارد، به علاوه ی این که مقیّد روایی هم داریم که وجوب امربه معروف را مقیدمی کند به خصوص اثر در نفس مأمور.

دیروز تنبیه دوم را مطرح کردیم؛ که این شرط (احتمال تأثیر)، آیا شرط مرتبه ی قلبی هم هست یا نه؟ این بحث را موکول کردیم به این که مرتبه ی قلبی» را بعداً توضیح بدهیم؛ که این مرتبه، آیا صرف یک عمل جوانحی است و درنتیجه تقیید وجوب این مرتبه به «احتمال تأثیر» درباره ی آن بی معناست؟ یا این که مقصود از این مرتبه اظهار تنفّر قلبی تست و درنتیجه تقیید معنادار است؟

۱- (۱۱) این بحث را می توانید در کتاب «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» صفحه۷۹ (فرع اول از شرط ثانی) نوشته ی سیدمحسن خرازی مشاهده کنید. مقرر.

لذا از تنبیه دوم هم فارغ شدیم، به تنبیه سوم رسیدیم.(۱)

تنبیه سوم: اماره بر عدم تأثیر

تنبیه سوم این است که اگر اماره غیرعلمیه مثل خبرثقه یا خبر عدل واحد یا بیّنه قائم بشود بر این که این امربه معروف تأثیری ندارد، اما خود شخص آمر احتمال تأثیر می دهد، آیا امربه معروف باز هم واجب است چون خودش احتمال می دهد؟ یا وجوبش به خاطر این اماره ساقط می شود؟

مرحوم امام در مسأله دوم تحریر متعرض این تنبیه شده اند؛ فرموده اند: «لو قامت البینه العادله علی عدم التأثیر فالظاهر عدم

السقوط مع احتماله.»(۲) . «ظاهر» یعنی فتواست؛ اما می خواهد به اهل فنّ بفهماند که اشکالاتی هست و لذا جا دارد کسی این حرف ما را نزند، ما چون اشکالاتش را جواب داده ایم، این نظر را داریم.

در این مسأله دو قول است: یک قول، قول مرحوم امام است مبنی بر عدم سقوط، و یک قول هم این است که وجوب امربه معروف به قیام بیّنه ساقط می شود.

وجه اول برای اثبات عدم سقوط: شهادت حدسی

کسانی که قائل شده اند به قیام بیّنه ساقط نمی شود، به وجوهی استدلال کرده اند:

وجه اول را که عده ای از شرّاح تحریر هم فرموده اند؛ که «بیّنه» در امور حسّیه حجت است، و درمانحن فیه که این امربه معروف در آن شخص اثرنمی گذارد، از امور حدسی است نه از امور حسّی، فلذا بیّنه حجت نیست.

جواب اول: دو نقض

نقض اول: نقض به مسأله ای دیگر و لزوم تفصیل

این استدلال، اولاً ـ نقضاً ممکن است بگوییم: محل اشکال است؛ چون حضرت امام در مسأله اول ذیل شرط سوم (که باید تارک معروف مصرّ بر ترک باشد)، فرموده اند که: «لو ظهرت منه أماره الترک فحصل منها القطع فلا إشکال. فی سقوط الوجوب، و فی حکمه الاطمئنان، و کذا لو قامت البینه علیه إن کان مستندها المحسوس أو قریبا منه، و کذا لو أظهر الندامه و التوبه.»(۳) ؛ بیّنه می گوید: «همین یک دفعه را انجام داده، از این به بعد انجام نخواهدداد.»، مرحوم امام اینجا تفصیل می دهند؛ می فرمایند: اگر آن بیّنه بر اساس شواهد و قرائن محسوسی این حرف را می زند، حرفش حجت است. ولی اگر صغری کبری چیده و حدس زده، قولش حجت نیست.

۱- (۱) - این خلاصه از مقرر است.

۲- (۲) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۷.

۳- (۳) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

اینجا ممکن است اشکال بشود که: در این تنبیه (ذیل شرط ثانی) هم مرحوم امام باید همین تفصیل را می دادند که: «اگر مستند بیّنه محسوسات است، وجوب ساقط می شود.». یا باید بگوییم: فتوای حضرت امام در این دو مسأله با هم تهافت دارد، یا باید بگوییم: در مسأله ذیل شرط ثالث نکته ای است که اینجا نمی آید.

نقض دوم: نقض به شهادت بر اجتهاد و اعلمیت

جواب ثانی اینجور داده شده که اعلمیت و اجتهاد به واسطه بیّنه ثابت می شود، چطور آنجا بینه در امور حدسی حجت است؟ اینجا هم کذلک.

وجه اول در اکتفا به بیّنه در اجتهاد و اعلمیت: حدس قریب به حس

درباره این که «چطور در اجتهاد می توانیم به بیّنه اکتفاکنیم؟»، بعضی در عروه جواب داده اند که تشخیص اجتهاد، از امور حدسی ای است که قریب من الحس است، و بینه در امور قریب به حس حجت است؛ مثل «عدالت» که یک امر درونی است اما دارای یک امارات و نشانه های واضحی است. اجتهاد هم اماراتی دارد؛ مثلاً بارها دیده که چطور تفریع فروع می کند و از ادله استفاده می کند، همین ها باعث می شود که بفهمند مجتهد است. این حدس ها، ملحق به حسّ است.

مرحوم محقق خوئی قدس سرّه، در «اجتهاد و تقلید» از این شبهه که «اینها از امور حدسی هستند و بیّنه در اینها حجت نیست» اینطور جواب داده است.

سؤال: فرق حدس زدن با فکرکردن در چیست؟

پاسخ: در «فکر» جرقه زدن نیست؛ به قول مرحوم حاجی: «الفکر حرکه من المبادی، و من المبادی إلی المرادی.»، ولی در «حدس» جرقه می زند؛ صغری کبری اقامه نمی کند. این حدس، حجت نیست مگر در امور تخصصی. در بیّنه حجت نیست. و حدسیات بر دو قسم است: تارتاً صرفاً بر اساس یک جرقه است، و تارتاً بر اساس امارات و نشانه هایی است که هر کسی می دهدی، به همین نتیجه می رسید. این اماره، ملحق به حسّ است و در باب عدالت و اجتهاد حجت است.

وجه دوم: عدم تخلل بین آثار و امر حدسی

تلمیذه المحقق شیخنا الاستاذ جواد تبریزی بر او ایرادگرفته است که امور حدسی که از رهگذر آثار به آنها می رسیم، بر دو قسم است:

اگر همه چنین حدسی دارند

آن جایی که آثار، جوری هست که انتقال از آن آثار به امر حدسی، احتیاجی به آن حدس ندارد؛ چون هر کسی آن آثار را ببیند، همان حدس را می زند؛ مثلاً بدون ملاحظه هر چه دارد را در اختیار دیگران می گذارد، آدم می فهمد این شخص، جواد و سخیّ است.

اگر فقط اهل خبره چنین حدسی دارند

اما یک جاهایی هست که کار هر کسی نیست که از آن آثار بتواند حدس بزند و فقط عده خاصی حدس می نند؛ مثل علائم خیلی از بیماری ها؛ آن کسی می تواند حدس بزند که خودش اهل فنّ باشد. اجتهاد هم همینطور است؛ آن کسی که می خواهد حدس بزند، خودش باید اهل فنّ باشد.

نتیجه: فقط بیّنه اهل خبره بر اجتهاد حجت است

پس بین «دیدن آثار» و «رسیدن به آن امر حدسی» اگر حدس فاصله می شود، لایلحق بالحسیات. پس با قسم اول یعامل معاها معامله الحس، ولی با قسم دوم لایعامل معه معامله الحس، نیاز به اهل خبره است. مثلاً اگر یک پزشک عادل بگوید: «فلانی مجتهد است»، آیا این شهادتش قابل اعتماد است؟!

پس مرحوم آقای خوئی فرمودند که چون حدس زدن اجتهاد مثل حدس زدن عدالت از امور قریب به حس است، پس بیّنه بر آن حجت است. مرحوم آقای تبریزی فرمودند: اگر مناط حجیت بیّنه بر اجتهاد «قریب به حس»بودن باشد، پس شهادت هر کسی باید حجت باشد، ولی اینطور نیست، بلکه فقط شهادت بیّنه ای که اهل فنّ باشد حجت است. پس مناط حجیت بیّنه بر اجتهاد این است که چون بین دیدن آثار با پی بردن به امر حدسی فاصله هست، پس فقط شهادت اهل فنّ حجت است.(1)

۱- (۴) - این پاراگراف، از مقرر است.

تطبیق بر مانحن فیه طبق تفصیل مرحوم آقای تبریزی

مرحوم آقای تبریزی فرمود که اگر بیّنه بر «امر حدسی»ای شهادت می دهد که هر کسی آن آثار را می دید همان حدس را می زد، شهادت چنین بیّنه ای حجت است. و الا، فلا.(۱)

در مانحن فیه آیا اینچنین است؟ این که «آیا حرف در او اثرمی گذارد یا نمی گذارد؟»، از طریق دیدن چه آثاری حدس زده؟ آیا از طریق آثاری بوده که هر کسی می دید همین حدس را می زد؟ در این صورت، شهادت شان حجت است. و الا، فلا. پس این جواب که «اینها، از امور حدسی نیست و حسّی است؛ چون دارای مقدماتی هستند که به واسطه آن مقدمات یلحق به امور حسیه.» را نمی توان به طور کلی گفت؛ مورد به مورد متفاوت است.

این، یک جواب.

جواب دوم: اطلاق روایات حجیت بیّنه

جواب دوم این است که: چرا بیّنه در موارد حدسی حجت نیست؟ اگر دلیل ما بر حجیت بینه سیره عقلا بود، می گفتیم: عقلا به بیّنه ای اعتمادمی کنند که حدسی نباشد.

ولی دلیل ما بر حجیت بیّنه «روایت» است؛ روایت فرموده: «وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ- أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.»(۲) ، و این هم اطلاق دارد؛ سواءٌ که بیّنه عن حسٍّ شهادت داده باشد یا عن حدسٍ. یا فرموده: «کلُّ شيءٍ لک حلال حتی یجیئک شاهدان یقولان: أن فیه المیته.»(۳) ؛ چه حدس زده اند، چه عن حسٍّ دارند می گویند. مثلاًـ ممکن است آن شخصی که شهادت به نجاست یک آبی می دهد استدلال کرده باشد که: «یک موشی فرارکرد، سوراخی نیست که در آن سوراخ رفته باشد، پس حتماً در این آب افتاده.». این، شبهه قوی ای است در این مقام که: «چرا دست از اطلاقات برمی داریم؟».

ص: ۲۵۹

۱- (۵) - این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۶) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۷، ص: ۸۹.

۳- (۷) - أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عِنْدَكَ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً. الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۶، ص: ۳۳۹.

مناقشه اول: قدرمتيقَّن

جواب اين شبهه، اين است كه كلمه «بينه» و «شاهدان» اصطلاح شده، و ما حدود و ثغور معناى متشرعه اش را نمى دانيم؛ خصوصاً كه مى بينيم فقها سَلفاً و خَلفاً در موارد حدس اشكال مى كنند. پس آن مصطلح و معناى شرعى كه براى آن معنا وضع تعيّنى پيداكرده، براى ما مردّدمى شود كه: «آيا خصوص دو شاهد عادلى است كه بدون حدس دارند مى گويند؟ يا مطلق است؟»، قدر متيقنش آن جايى است كه حسّى مى گويند. هذا اولاً.

مناقشه دوم: معناى لغوى بيّنه

ثانياً قديقال كه خود واژه «بيّنه» و «شاهدان» چنين معنايى در آن باشد؛ «شاهدان» يعنى شهودكرده، «بيّنه» را هم بعضى گفته اند: از «بان» است؛ يعنى برايش ظاهر و آشكارشده است. البته اين مطلب (معناى لغوى) در «بيّنه» براى من خيلى واضح نيست، ولى بالاخره بعضى ادعاكرده اند. شيخنا الاستاد مرحوم آقاى قاروبى فرقى بين اِخبار و شهادت قائل نبودند.

معتمد ما در جواب از مناقشه، همان حرف اول است. حرف ثانى هم براى تأييد لابأس به.

نتيجه: عدم تماميت جواب دوم

پس نمى توانيم به اطلاق روايات تمسك كنيم و مطلق بيّنه را حجت كنيم، بلكه حق اين است كه بايد تفصيل بدهيم بين شهادت عن حسٍّ با شهادت عن حدسٍ.

نتيجه: تفصيل

پس فرمايش حضرت امام كه «چرا به قيام بيّنه بر عدم تأثير، وجوب امربه معروف نمى شود؟»، به اين خاطر است كه بيّنه حدسى است، و ادله حجيت بينه موارد حدسى را نمى گيرد. لكن بايد همان تفصيلى كه ايشان در مسأله اول ذيل شرط ثالث داده اند را اينجا هم بايد بدهيم.

شرط ثانى احتمال تأثير (تنبيه سوم بيّنه بر عدم تأثير / وجه دوم و سوم) ۹۵/۱۰/۰۷

ص: ۲۶۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیه سوم: بیّنه بر عدم تأثیر / وجه دوم و سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر اماره ی شرعیه قائم شد بر عدم تأثیر امرونهی ولکن خود شخص احتمال تأثیر می دهد، آیا در این موارد امربه معروف واجب است یا ساقط می شود؟ قول اول عدم سقوط بود که قول مرحوم امام بود.

برای اثبات عدم سقوط و عدم حجیت این امارات در این ظرف، به وجوهی می شود استدلال کرد، وجه اول این بود که بیّنه در این موارد چون درباره ی یک امر درونی است، پس بیّنه ی حدسیّه است و حجت نیست.

از این مطلب پاسخ داده شد به این که درست است که حدسی است، اما این، حدسی است که مقدمات قریبه ی به حس دارد نظیر عدالت و شجاعت و اجتهاد، و اینها عندالعرف ملحق به حسیات است. این حدس، مقدماتش حسی است و خودش قریب به حس.

اشکال شد به این که مواردی که حدسی هستند و مقدمات لازم دارند، بر دو قسم است: مواردی که بعد از تحقق مقدمات لایتخلل الحدس بین المقدمات و آن امر حدسی، بلکه هر کسی که آن مقدمات را ببیند ذهنش منتقل می شود به این که آن امر حدسی موجود است. ولی مواردی هست که حتی بعد از آن مقدمات، تخصص ویژه می خواهد. اوّلی عندالعرف ملحق به حسیات است، ولی دومی ملحق نیست، که این نظر مرحوم آقای تبریزی بود.

لبّ کلام ایشان نیاز به «تخلل حدس» ندارد؛ یک مقدماتی هست که هر کسی ببیند، حدس می زند، اینجا ملحق به حسیات است. ولی آن اموری که هر کسی حدس نمی زند، این قسم عندالعرف ملحق به حسیات نمی شود و فقط اخبار اهل فنّ حجت است. طبق این بیان، نیازی به «تخلل حدس» نداریم.

ص: ۲۶۱

پس باید تفصیل بدهیم؛ همان تفصیلی که امام در مسأله۱ شرط سوم فرمودند؛ که اگر شهادت بینه مبتنی بر مقدماتی است که هر کسی می دید همین را می گفت، حجت است و وجوب امربه معروف ساقط می شود.

جواب دومی هم که اینجا داده شد، این بود که کسی بگوید: درست است که این بینه حدسی است، ولی به اطلاقات ادله ی حجیت بینه تمسک می کنیم. از این جواب دوم جواب دادیم که حدود و ثغور اصطلاح «بینه» برای ما روشن نیست و لذا نمی توانیم به آن اطلاقات تمسک کنیم.

مناقشه ی سوم: تقیید عقلی

یـک بیـان دیگری هم هست؛ که اطلاقـات ادله ی حجیت بیّنه محـل تردیـد است، بلکه اطلاقـات ممنوع است؛ چون اگر عرف یـک چیزی را خیلی مسـتبعد بشـمارد و بگویـد امر درسـتی نیست، در این موارد جزم به اطلاـق و ظهور در اطلاـق برای عرف پیـدانمی شود. این که شارع بفرماید: «قول دو شاهد عادل، در همه ی امور، ولو امور حدسـی ای که این دو نفر اهلش نیسـتند، حجت است.»، نزد عرف خیلی مستبعد است. مثلاً وقتی می خواهیم چیزی را قیمت کنیم، دو نفر عادل نظربدهند! یا بگویند: به نظر مـا برای فلان بیماری فلان دارو خوب است! فلـذا چون اعتمادکردن بر قول کسانی که تخصـص در کاری ندارنـد عقلائی نیست، همین قرینه ی عقلی مـانع می شـود از این که بگـوییم: اطلاقـات ادله ی حجیت بینه شامـل این موارد هم می شود. پس اطلاقات این روایات، تقیّد عقلائی دارد به این که بینه احتیاج به اطلاعات تخصصی و ویژه ای نداشته باشد.

نتیجه: تفصیل (۱)

پس اگر مسـتند مـا برای این فرمـایش حضـرت امام که «چرا به قیام بیّنه بر عـدم تأثیر، وجوب امربه معروف ساقط نمی شود؟»، وجه اول باشد که: «بیّنه، حدسی است. و ادله ی حجیت بیّنه، موارد حدسی را نمی گیرد.»، این کلام ایشان بالاطلاق ثابت نمی شود، بلکه باید همان تفصیلی که ایشان در مسأله ی اول ذیل شرط ثالث داده اند را اینجا هم باید بدهیم.

۱- (۱) این نتیجه، از انتهای جلسه ی گذشته به این قسمت انتقال داده شده است. مقرر.

وجه دوم: موضوع وجوب یعنی «احتمال تأثیر» با بیّنه مرتفع نمی شود

دلیل دوم این است که در اثبات موضوع وجوب امربه معروف، آنچه که اثر دارد، تأثیر نیست، بلکه احتمال تأثیر است. این بینه می گوید: «تأثیر ندارد»، و تأثیر هم موضوع امربه معروف نیست. آنچه بیّنه بر عدم آن قائم شده (عدم تأثیر)، موضوع حکم شرعی نیست. و آنچه موضوع حکم شرعی است و اثر شرعی بر آن مترتّب است (احتمال تأثیر)، بینه بر نفی اش اقامه نشده است. به خاطر همین وجه است که حضرت امام در این مسأله (قیام بیّنه بر ارتفاع شرط ثانی) تفصیل نداده اند ولی در آن مسأله (قیام بیّنه بر ارتفاع شرط ثالث) تفصیل داده اند؛ در آنجا شهادت می دهند به «عدم استمرار» که این خودش موضوع حکم شرعی است، ولی در اینجا به «عدم تأثیر» شهادت می دهند که موضوع حکم شرعی نیست. پس این فقیه بزرگوار دقت نظر به خرج داده است. و شارحین کلام این بزرگوار، هیچ کدام به این نکته توجه نکرده اند که وجه اش این است.

دلیل ما بر این شرط اگر روایات باشد

دلیل ما بر این اشتراط چیست؟ اگر دلیل مان روایات باشد که فرمودند: «مؤمن فیتّعظ» یا «یقبل منه» یا فرمودند: «اگر قبول نمی کنند، با آنها رفت و آمد نکنید»، از این روایات برداشت می شود که آنچه شرط است، قبول است تأثیر است اتّعاظ است، اگر این را استفاده کنیم، بیّنه حجت است؛ چون خود «پذیرش» موضوع حکم شرعی است، و بینه اقامه شده بر عدم وجود موضوع. پس اگر کسی مستندش روایات باشد و به همین ظاهرش اخذمی کند و تأویلش نمی کند، او باید اینجا بگوید: «بیّنه حجت است».

هذا، اگر مستند ما ادله باشد.

ص: ۲۶۳

دلیل ما بر این شرط اگر حکم عقل باشد

اما اگر کسی گفت: آن روایات سنداً و دلالهً اشکال دارد یا بگوید: «مؤوَّل است؛ «یقبل» یعنی «یقبل احتمالاً»؛ چون اگر همان ظاهرش مراد باشد، تخصیص اکثر لازم می آید یا لغویت لازم می آید؛ از طرفی آن همه اصرار بر اهمیت امربه معروف، از طرف دیگر شرطی بگذارد که غالباً احرازنمی شود. پس آنچه شرط کرده «احتمال قبول» است.»، اگر کسی این را استظهارکرد، موضوع حکمش «احتمال تأثیر» است که امری نفسی است و با شهادت بیّنه زائل نمی شود. درنتیجه قیام بیّنه بر عدم تأثیر، رافع موضوع وجوب امربه معروف (که احتمال تأثیر است و یک امر نفسی و وجدانی است) نمی شود و درنتیجه وجوب امربه معروف ساقط نمی شود.

امارات، در جایی حجت است که قطع بر خلافش نداشته باشم؛ در مانحن فیه من یقین به احتمال دارم، بینه نمی تواند بگوید: «این احتمال، محقق نیست.» یا «موضوع، محقق نیست.»؛ چون قطع به خلافش دارم. الآن ما یقین داریم روز است، اگر بیّنه قائم بشود بر این که شب است، این بیّنه حجت نیست. بیّنه، برای شاکّ یا جاهل حجت است. این کسی که می گوید: «اثر ندارد»، اگر می خواهد به دلالت التزامی بگوید: «یعنی احتمال تأثیر نیست»، دو اشکال دارد: اولاً من وجداناً دارم احتمال می دهم، پس چون قطع بر خلافش دارم این اماره حجت نیست. ثانیاً بنا بر مسلک کسانی که می گویند: «مُثبَتات امارات هم مثل مثبتات اصول حجت نیست» اصل مثبت است و از این نظر حجت نیست. البته مسلک معلورف این است که مثبتات امارات حجت است، بنابراین عمده ی اشکال همین است که حجت نیست چون علم به خلافش داریم.

نتیجه: عدم سقوط وجوب مطلقاً

بنـابراین اگر مـدرک مـا بر این شـرط، این امر عقلی است، این امر عقلی «احتمـال تـأثیر تکوینی» را برای رفع لغویت کافی می دانـد و بنـابراین این بیّنه هم نمی توانـد این موضوع را نفی کنـد، بنـابراین حجت نیست. بنـابراین فرمایش حضـرت امام در این مسأله، فی کمال الدقه و المتانه است؛ چون واقع امر این بود که ما ادله ی لفظیه ی تامّ و تمامی بر این شرط نداشتیم، و فرمایش ایشان هم بر همین اساس است.

وجه سوم: بیّنه بر جواز، حجت نیست

در تفصـیل الشـریعه یـک بیان دیگری را برای فرمایش امام افاده فرموده انـد که دلیل سوم می شود؛ در «عـدم حجیت این بیّنه» ایشـان فرموده انـد: بیّنه تارتـاً موجب ثبوت تکلیف است مثلاًـ می گویـد: این لباس نجس است یا این آب متنجس است، اینجا تنجس این آب برای مـا تکلیف حرمت شـرب می آورد، و نیز تنجس لباس باعث عـدم جواز نماز می شود. اما در مواردی که بینه تکلیف آور نیست، مراعـات بیّنه هم لازم نیست؛ مثلاًـ اگر بینه قـائم بشود بر این که: «این آب، پاک است.»، چون طهارت این آب اثری ندارد، پس این بینه حجت نیست.

در مانحن فیه بیّنه اگر می گفت: «تأثیر دارد»، حکم الزامی برای ما درست می شـد. اما چون گفته: «تأثیر نـدارد»، تکلیفی برای ما نمی آورد و درنتیجه حجت نیست.

می فرمایـد: «لأنّه أنّ لزوم رعایه البیّنه، إنّما هو فیما إذا کانت موجبه لثبوت التکلیف. و أما إذا کان مفادُها نفیَ التکلیف، فلاتلزم رعایتُه؛ مثلاً إذا قامت البینه علی نجاسه هذا المائع، یجب الاجتناب عنه. و أما إذا قامت علی طهارته، فلایکون هناک مُلزِمٌ لرعایه الطهـاره معه.»؛ اینجـا می توانیم به بیّنه عمـل نکنیم، برویم بـا یـک آب دیگری که یقین به طهـارتش داریم وضوبگیریم. ایشان فرموده است مدرک فرمایش امام قدّس سرّه این است.

مناقشه: مانحن فیه از قبیل بیّنه بر سقوط تکلیف است، نه بیّنه بر جواز

ما این فرمایش را درست نفهمیدیم؛ که «چطور دلیل بر فرمایش حضرت امام می شود؟!»؛ اگر تأثیر نیست، بر من واجب نیست. اگر تـأثیر هست، بر من واجب است. حرف، سـر این است که: آیـا با بیّنه می توانم رفع یـد از آن تکلیف کنم؟ بینه می گویـد: «مـاه رمضـان تمـام شـد»، آیا می توانم بر این بیّنه اعتمادکنم و دیگر روزه نگیرم؟! یا بایـد استصـحاب بقای شـهر رمضان عمل کنم؟!

اینجا هم نظیر همان شهر رمضان است؛ بیّنه می گوید: «تأثیر ندارد، پس امربه معروف لزوم امتثال ندارد.»؛ کما این که آنجا هم می گفت: «شـهر رمضان تمام شـد، لازم نیست روزه بگیری.». آیا این بیّنه حجت است یا حجت نیست؟ می خواهیم ببینیم: «آیا این وجوب از گردن مـا رفته یـا نه؟»، نه این که بیّنه بر جواز یک چیزی اقامه شـده است مثل بیّنه بر طهارت آب.(۱) محل نزاع این نیست که: «آیـا در این ظرف که بیّنه قـائم شـده بر عـدم تـأثیر، آیـا امربه معروف جایز است یا نه؟»، تا بگوییم: «بیّنه در این ظرف حجت نیست.»، محـل نزاع «سـقوط وجـوب» است؛ که «در این ظرفی که بینه قـائم شـده است، وجـوب امربه معروف آیا هنوز گردنگیر من هست یـا نیست؟»؛ می خواهیم ببینیم: بیّنه آیـا اینجـا این هنر را دارد که وجوب را ساقط کنـد یا چنین هنری نـدارد؟ پس مسأله این است که: «آیا وجوبی از بین می رود یا از بین نمی رود؟». درحقیقت ازبین رفتن وجوب، همان اهمیتی را دارد که ثبوت تکلیف دارد؛ همـانطور که اگر بیّنه موجب ثبوت تکلیف بشود اهمیت دارد، همانطور هم اگر موجب سـقوط تکلیف بشود، اهمیت دارد و باید ببینیم: «آیا حجت است یا حجت نیست؟».

۱- (۲) از این فرمـایش اسـتاد، شایـد برداشت بشود که: «بیّنه بر جواز، حجت نیست.»، ولی ظـاهراً حتی بیّنه بر جواز هم حجت اسـت؛ در همـان مثـالی کـه اسـتاد در تـبیین نظریه ی صـاحب تفصـیل الشـریعه زدنـد، اگر بیّنه بر طهـارت آبی اقـامه بشـود که استصـحاب نجاسـتش را داریم، همین بیّنه حجت است و باعث جواز طهارت با آن آب می شود. ظاهراً اسـتاد در مقام نقـد این نظریه نبودند که این مورد را متعرض بشوند، بلکه در مقام نقد این نظریه تنها بر تطبیقش بر مانحن فیه اشکال کردند. مقرر.

پس امام نمی توانند بفرمایند: «بیّنه اینجا حجت نیست؛ چون بیّنه بر سقوط تکلیف اقامه شده است.»؛ همانطور که نمی توانیم بگوییم: «بیّنه بر تمام شدن شهر رمضان حجت نیست؛ چون بیّنه بر سقوط تکلیف است.». حجّیت بیّنه، در ثبوت تکلیف و سقوط تکلیف تفاوتی ندارد؛ نمی توانیم تفصیل بدهیم به این که: «بینه هر وقت موجب ثبوت تکلیف می شود حجت است، ولی هر وقتی باعث سقوط تکلیف بشود حجت نیست.»؛ اگر اینطور باشد، پس شهادت بر رؤیت هلال شوّال و تمام شدن ماه رمضان نباید حجت باشد.

اشکال: این مثال شما هم از قبیل بیّنه بر ثبوت تکلیف است؛ چون روزه ی عید فطر حرام است.

پاسخ: فرض کنید اگر روزه ی عید فطر حرام نبود، آیا این بیّنه حجت نبود؟! یا مثلاً ـ اگر کسی نذرکند ماه رجب را روزه بگیرد، آیا قیام بیّنه بر تمام شدن شهر رجب در حق او حجت نیست؟!

لذا این فرمایش ایشان، یک فرمایشی است که نتوانستیم روی موازین درستش کنیم؛ ولی چون این شخص، عظیم الشأن است، باید بیشتر دقت بشود ببینیم مرادشان چیست، این ظاهر مرادشان قابل قبول نیست.

نتیجه: عدم سقوط مطلقاً به خاطر وجه دوم

بنابراین وجه تفصیل فرمایش حضرت امام بین قیام بیّنه بر «عدم تأثیر» ذیل شرط ثانی و قیام بیّنه بر «عدم استمرار» ذیل شرط ثالث، نه وجه اول است، نه وجه اخیر، بلکه همان وجه وسط است.

إن شاءالله شنبه مسأله ی سوم تحریر را بحث می کنیم.(۱)

۱- (۳) مسأله ۳ : لو علم أن إنكاره لایؤثر إلا مع الاشفاع بالاستدعاء و الموعظه فالظاهر وجوبه كذلك، و لو علم أن الاستدعاء و الموعظه مؤثران فقط دون الأمر و النهی فلا یبعد وجوبهما. تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۷ به منظور فراهم شدن شرایط پیش مطالعه، دو متن از متون معاصرین که این مسأله را استدلالی مطرح کرده اند نیز می آوریم: و ذلک لتوقّف حصول الغرض من الأمر و النهی- و هو صدور المعروف و ترک المنكر- علی ذلک، و ان احتمال التأثیر فی هذا الفرض موجود فی الوعظ و الاستدعاء دون الأمر و النهی. دلیل تحریر الوسیله -الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر؛ ص: ۱۳۲ (آیت الله علی اکبر سیفی مازندرانی) و أمّا وجوب الإشفاع، فإن الغرض من الأمر و النهی لایتمّ إلا به. و أمّا وجوب الإستدعاء و الموعظه مكان الأمر و النهی، فلعله من جهه أنّ الواجب فی الحقیقه فی الواجبات الكفائیه، هو الغرض. و هو فی المقام، إیقاع المعروف و ترک المنكر. و لا موضوعیّه لعنوان الأمر أو النهی. و علیه، فكلّ ما له دخلٌ فی هذا الغرض، یكون واجباً. الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر؛ ص ۸۰ (آیت الله سیدمحسن خرازی).

شرط ثانی تأثیر (تنبیهات / تنبیه چهارم موعظه و نصیحت) ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیهات / تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت)

تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت

فتوای حضرت امام

اگر به صرف امرکردن احتمال اثر نـدهیم ولی اگر کنار امرکردن نصیحت هم کنیم احتمال اثر می دهیم، آیا واجب است این کار را کنیم؟ و همچنین اگر می دانیم امر اثر ندارد ولی موعظه اثر دارد، آیا واجب است موعظه کنیم. امام در صورت اول می فرمایند: «لو علم أن إنكاره لايؤثر إلا مع الاشفاع بالاستدعاء و الموعظه فالظاهر وجوبه كذلك.». اما در دومی می فرمایند: «و لو علم أن الاستدعاء و الموعظه مؤثران فقط دون الأمر و النهی فلايبعد وجوبهما.». اولی قرص تر است، ولی دومی را ایشان می فرمایند: بعید نیست؛ پس در این دومی دغدغه هایی هست که در اولی نیست. مبنای مسأله بر چه امری استوار است؟ سه مطلب در اینجا وجود دارد.

درخواست کردن چطور مصداق امربه معروف است؟

اینجا شبهه ای مطرح می شود که مطلق درخواست کردن (از جمله استدعاء و استشفاع و موعظه) چطور از مصادیق تکلیفی است که شارع تحت عنوان «امربه معروف» به عهده ی ما گذاشته است درحالی که اینها «امر» نیست. در پاسخ به این شبهه، سه راه داریم:(۱)

راه اول: معنای امرکردن

راه اول این است که معنای «امر» را بررسی کنیم ببینیم: آیا می شود یک معنای عامّی برای امرکردن استخراج کنیم طوری که استدعاء و نصیحت هم از مصادیق آن بوده و بدین وسیله مستقیماً ثابت کنیم که این وظایف هم مصداق «امربه معروف» است؟(۲)

ص: ۲۶۸

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است. استاد به جای این پاراگراف، در جایگاه این مطلب فرمودند: «مطلب اول این است که امرکردن که در امربه معروف مأمور به آن هستیم، به چه معنایی است؟».
۲- (۲) - ان پاراگراف، از مقرر است.

معنای اول: دستوردادن

تارتاً ما امر و نهی را به همین صیغه ی «افعل» و «لاتفعل» معنامی کنیم؛ یعنی دستوردادن و فرمان دادن. و این معناست که باعث شبهه شده که: «آنچه شارع به آن امرکرده (یعنی دستوردادن) اثر ندارد، و آن ضمیمه هایی هم که اثر دارد، امرکردن و دستوردادن نیست!».

معنای دوم: مطلق خواستن

اما تارتاً می گوییم: «امر، یعنی طلب شیء.»؛ چه آن شیء، انجام کاری باشد و چه انشاء باشد. از باب نمونه در «المنجد» فرموده: «أمر: طلب منه فِعل شيءٍ أو إنشاءَه، فهو آمر و ذاک مأمور». در خود واژه ی «امر» هم فرموده: «طلبُ إحداث الشيء».

و این مطلب، از عبارات فقها هم به دست می آید؛ مثلاً- محقق کرکی در «جامع المقاصد» در مرتبه ی اولی از مراتب امربهمعروف (قلبی) همانجا که اشکال شد که «مرتبه ی قلبی که امر نیست، چطور از مراتب امربه معروف است؟!»، آنجا فرمودند: یک «امر قلبی»ی است که نشانه هایی در صورت و جبینش هم پیداکند.

اگر امرونهی را اینطوری معنی کردیم که: «طلب کنم و بخواهم، با هر عبارتی که باشد، ولو با موعظه، نه این که لزوماً به معنی دستوردادن باشد.»، اگر اینطور بگوییم، آن شبهه جایی ندارد؛ چون آن که اثر ندارد، دستوردادن است که یکی از راه هاست، اما برای امرکردن، راه های دیگری هم هست. اگر «امر» را اینطور معناکردیم، این «فالظاهر و «لایبعد» در این مسأله درست می شود، این مبنا، با آن فرمایش حضرت امام که قبلاً احتیاط کردند که با صیغه ی امر باشد، خیلی سازگار نیست، الا این که از راه های دیگری استفاده کنیم که این کارها واجبات علی سبیل الترتّب هستند؛ شارع ابتداءً آن فرد اعلی را خواسته که دستوربدهیم، اگر نشد، راه های دیگر.

این راه تمام نیست

ولکنّ الانصاف این است که متبادر از واژه ی امر و نهی، مطلق خواستن نیست، بلکه همان فرمان و دستور است؛ عرف «امر» را در مقابل «امرکردن» قرارمی دهد؛ مثلاً می گویند: «من درخواست کردم، من کجا و امرکردن کجا؟!». بنابراین این مبنا را مبنا قراردهیم محل اشکال است.

راه دوم: دستوردادن طریق است

راه دوم این است که با مراجعه به ادله ی امربه معروف استفاده کنیم که این امرکردن حیث طریقی دارد؛ نه موضوعی صرف است، نه موضوعی طریقی است. موضوعی صرف، یعنی کل مصلحت بر همین استوار است که به صورت امرکردن باشد. موضوعی طریقی، یعنی چیز دیگری هم مد نظر است که انجام دادن معروف باشد. طریقی محض، یعنی فقط طریق است برای انجام دادن. اگر از ادله ی امربه معروف بتوانیم این سومی را استفاده کنیم، این فتوا درست می شود.

حداقل چهار روایت در این باب وجود دارد که ممکن است بتوانیم این مبنا را از آن استفاده کنیم.

حدیث اول: حارث بن مغیره

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَآخُذَنَّ الْبَرِیءَ مِنْكُمْ بِذَنْبِ السَّقِيمِ وَ لِمَ لَا أَفْعَلُ وَ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَشِينُكُمْ وَ يَشِينُنِی فَتُجَالِسُونَهُمْ وَ تُحَدِّثُونَهُمْ فَيَمُرُّ بِكُمُ الْمَارُّ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ شَرٌّ مِنْ هَذَا فَلَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْهُ مَا تَكْرَهُونَ زَبَرْتُمُوهُمْ وَ نَهَيْتُمُوهُمْ كَانَ أَبَرَّ بِكُمْ وَ بِی.(1)

«زَبرتموهم» یعنی بازمی داشتید، و «نهیتموهم» هم به همان عطف شده؛ این عطف نشان می دهد که «امر» و «نهی» خصوصیتی ندارد، تنها کافی است که شما آنها را منع کنید. و این کار، به نصیحت و موعظه هم ممکن است.

ص: ۲۷۰

۱- (۳) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸، ص: ۱۵۸.

روایت دوم: أخذ البریء بذنب السقیم

و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لی أن آخذ البری ء منکم بالسقیم و کیف لایحق لی ذلک و أنتم یبلغکم عن الرجل منکم القبیح فلاتنکرون علیه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتی یترکه.(۱)

هر کسی که این روایت را بخواند، متوجه می شود که این انکار و هجر و ایذاء، از باب مثال است؛ مقصود حضرت این است که یک فعالیتی انجام بدهید تا معروف را انجام بدهد. فهم عرف از این روایت این است که آنچه غایت و مطلوب است، این است که او را وادار به «ترک» کنیم و این انکار و هجر و ایذاء، همه مقدمه است. عرف از این روایت می فهمد که: مقصد «ترک منکر» است و ماذُکر طریق محض به آن غایت است.

حدیث سوم: حارث بن مغیره

سَهْلُ بْنُ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِیرَهِ قَالَ: لَقِیَنِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی طَرِیقِ الْمَدِینَهِ فَقَالَ مَنْ ذَا أَ حَارِثٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِکُمْ عَلَی عُلَمَائِکُمْ ثُمَّ مَضَی فَأَتَیْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَیْهِ فَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقِیتَنِی فَقُلْتَ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِکُمْ عَلَی عُلَمَائِکُمْ فَدَخَلَنِی مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ عَظِیمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا یَمْنَعُکُمْ إِذَا بَلَغَکُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْکُمْ مَا تَکْرَهُونَ وَ مَا یَدْخُلُ عَلَیْنَا بِهِ الْأَذَی أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِیغاً فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلْتُ فِدَاکَ إِذاً لَایُطِیعُونَّا وَ لَایَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.(۲)

تأنیب، به معنای سرزنش کردن و ملامت کردن است، تعذیل هم به همین معناست و لذا عطفش تفسیری است، و یا معنای «تأنیب» این است که شدت به آنها بگیرید و «تعذیل» به معنای سرزنش کردن است. قول بلیغ، یعنی حرف رسا به او بزنید. این، در مسائل اجتماعی و سیاسی هم خیلی مهم است؛ نمی شود آدم با همه ارتباط داشته باشد. این مطلب، در کافی و سرائر هست، اختصاص شیخ مفید هم نقل کرده. حضرت اصلاً اسم امرکردن نیاورده است، ولی راه هایی را فرموده که عرف اینها را از قبیل مصادیق می بیند.

ص: ۲۷۱

۱- (۴) - المقنعه (للشیخ المفید)؛ ص: ۸۰۹.

۲- (۵) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸ ص: ۱۶۲.

روایت چهارم: هشام بن سالم

هِشَام بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ شَيْ ءٌ تَمَشَّيْتُمْ إِلَيْهِ- فَقُلْتُمْ يَا هَذَا إِمَّا أَنْ تَعْتَزِلَنَا وَ تَجْتَنِبَنَا- وَ إِمَّا أَنْ تَكُفَّ عَنْ هَذَا- فَإِنْ فَعَلَ وَ إِلَّا فَاجْتَنِبُوهُ.(۱)

یا از ما فاصله بگیر اگر می خواهی به این کارهایت ادامه بدهی، یا اگر می خواهی با ما باشی باید اینها را رعایت کنی.

نتیجه

عرف از این عبارات اینطور می فهمد که مقصود، تحقق معروف است، و اینها هم که ذکرشده، طریق به آن مقصود است. و تأکید بر «امرونهی» در بعضی روایات هم از باب طرق غالبی است و موضوعیت ندارد. مضافاً إلی روایاتی که هدف را انجام معروف و ترک منکر گفته است، آنها هم مؤید است.

روایاتی که تعبیر «امربه معروف» به کاربرده اند، یک معنای عام تری مرادشان است.

پس هدف، تحقق معروف و بازداشتن از منکر است و امرکردن و دستوردادن، طریقی محض است؛ یک طریق غالبی است. بنابراین تمام این موارد هم از باب «امربه معروف» واجب است.

پس اگر می داند: «دستوردادن اثر ندارد الا این که موعظه را هم به آن ضمیمه کند»، احوط این است که امر هم بکند تا احتمال این که «امر» هم موضوعیتی داشته باشد را مراعات کرده باشد. و اگر می داند امرش اثر ندارد ولی خواهش اثر دارد، همین کار را باید بکند. من خودم یک بار در مسافرت رفتم تذکری دادم، اثرنکرد. شخص دیگری بلندشد رفت به او تذکرداد اثرکرد، معلوم شد که او همکارش است. بنابراین هر راهی که همین نتیجه را بدهد، مصداق وظیفه ای است که شارع در باب «امربه معروف» به عهده ی ما گذاشته است.

۱- (۶) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۴۶.

راه سوم: وظایفی غیر از امربه معروف

راه سوم این است که بگوییم: «امربه معروف» به «نصیحت» صدق نمی کند و موضوعیت هم دارد؛ یا موضوعی تامّ است، یا موضوعی طریقی است. ولی عناوین دیگری هست که آن عناوین اُخَر به ما می گوید: در این مواردی که دستوردادن اثر ندارد، آن راه های استدعاء و استشفاع و موعظه را طی کن. آن عناوین دیگر، امثال «قول بلیغ» و «تأنیب» است. البته «قول بلیغ»، یک عنوانی است که بر همه ی این راه ها صدق می کند، ولی یک مقدار سخت است که «نصیحت کردن» را از «تأنیب و سرزنش» دربیاوریم. البته شاید بتوان به سرزنش کردن هم «نصیحت» گفت؛ مثلاً بگوییم: «چرا این کار را کردی؟!».

پس ولو بیان اول و دوم را قبول نداشته باشیم یا در آنها شبهه داشته باشیم، این راه هم راه مناسبی است؛ اینها عناوین دیگری است که امر به آن شده است و مطلوب شارع است.

پس فتوای حضرت امام وجیه است

بنابراین این دو فتوای حضرت امام که شاید فتوای بسیاری از فقها هم همین باشد، وجیه است. البته این مسائل در کتب قدما نیست و ما نمی توانیم فتاوای قدما را به دست بیاوریم؛ حتی صاحب جواهر که خیلی هم پرفرع است، دنبال این فروع نرفته است.

بسیاری از فروع روشن شد

فلذا بسیاری از این فروعی که حضرت امام ذیل شرط «تأثیر» فرموده اند، با این بیانی که شد، مبانی اش روشن شد؛ مثلاً در مسأله۵ فرموده اند: «لو علم أو احتمل أن أمره أو نهیه مع التکرار یؤثر وجب التکرار.»؛ وقتی که می داند: «اگر یک بار بگوید، اثر ندارد. ولی اگر تکرارکند، اثر دارد.»، در این صورت واجب است تکرارکند؛ چون این امرکردن ها مقدمه ی «حتی یترُکه» است. یا «قول بلیغ» یعنی قولی که به مقصد برساند، و قول بلیغ در این فرض، با «تکرار» محقق می شود.

لـذا خیلی از فروعی که امام فرموده اند مبانی اش روشن شد و لازم نیست تک به تک بررسـی کنیم. اما مسائل دیگری هسـت که مبانی اش روشن نشد و یک مقدار مندمج است، این مسائل را إن شاءالله فردا ذکرمی کنیم و شرط ثانی را تمام می کنیم.

شرط ثانی تأثیر (تنبیه چهارم موعظه و نصیحت / روایات وجوب نصیحت مؤمن) ۹۵/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیه چهارم: موعظه و نصیحت / روایات وجوب نصیحت مؤمن)

خلاصه مباحث گذشته:

تتمه ای راجع به درس دیروز داریم، بعـد وارد فروعـات بعـد بشویم. دیروز دو فرع در عبـارت تحریر بود؛ فرع اول این بود که اگر امرونهی به تنهـایی مـؤثر نیست، مرحـوم امـام فرمودنـد که ظاهر این است که واجب است. و فرع دوم این بود که اگر امر تـأثیر نـدارد و فقط نصیحت و تقاضا اثر دارد، فرمودنـد: «لایبعـد که واجب است». برای اثبات این که «چرا نصیحت و موعظه واجب است؟» گفتیم: سه راه داریم:

راه اول این بود که نصیحت را مصداق «امربه معروف» قراردهیم؛ به این صورت که معنای «امر» طلب شیء است و وادارکردن به هر وسیله ای> این راه را نپذیرفتیم.

راه دوم این بود که از روایـات اسـتفاده کنیم که این امرونهی ای که در لسـان شارع آمـده، طریقی محض است؛ طریق است به این که ترک کنـد آن منکر را. بنـابراین مأموربه واقعی، همان تحقق واجب یا ترک حرام است و اینها هم طریق هسـتند. دیروز چهار روایت خواندیم و استفاده کردیم. چند روایت دیگر هم امروز می خوانم.

روایات دیگری در اثبات راه دوم

خودتان بگردید باز روایات دیگری را پیداکنید، من به خاطر کثرت اشتغالات نمی توانم بیش از این تتبع کنم.

ص: ۲۷۴

روایت پنجم: وجوب تغییر

روایت ۴۸ باب ۱ کتاب امربه معروف «جامع احادیث شیعه»: «وَ قَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ شَيْ ءٌ مِنَ الْإِيمَانِ.»؛(۱) وظیفه ای که اینجا حضـرت به عهـده ی ما گذاشـته اند، تغییرمنکر است. تغییر، ممکن است به «نصیحت» و «تقاضا» محقق بشود.(۲)

باب نصیحت مؤمن

عناوین واجب دیگری هم داریم، فقط امربه معروف واجب نیست؛ از جمله یک بابی در وسائل هست به نام «وجوب نصیحت مؤمن»، باب ۳۵ از ابواب «فعل معروف».

روایات

چند روایت از این روایات را می خوانیم:

روایت اولی: صحیحه ی عیسی بن ابی منصور

روایت اول این باب: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ عَنْ عِيسَى بْنِ أَبِي مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ أَنْ يُنَاصِحَهُ.»(۳) ؛ این روایت مستقیماً نصیحت کردن را واجب کرده است.

روایت دوم: صحیحه ی معاویهبن وهب

از این روایت تعبیر به «صحیحه» شده: «وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ- النَّصِيحَةُ لَهُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ.»(۴) ؛ نصیحت کردن علی أیّ حال واجب است.

۱- (۱) عوالی اللئالی العزیزیه، ج ۱، ص ۴۳۱.

۲- (۲) البته ترتیبی که در این روایت ذکرشده، به خلاف آن چیزی است که معروف است؛ اینجا اول ید ذکرشده، بعد لسان، بعد قلب. قبلاً هم که این روایت را خواندیم، گفتیم: شاید می خواهد ترتیب ارزش گذاری را ذکربفرماید، یا به جهات دیگری است.

۳- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۳۸۱، ط آل البیت.

۴- (۴) همان.

روایت سوم: ابی عبیده ی حذّاء

در روایت بعدی فرموده: «وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِی عُبَیْدَهَ الْحَذَّاءِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: یَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَی الْمُؤْمِنِ النَّصِیحَهُ.».

روایت چهارم: جابر

«وَ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِیَنْصَحِ الرَّجُلُ مِنْکُمْ أَخَاهُ کَنَصِیحَتِهِ لِنَفْسِهِ.»؛ هر کسی از شما همانطور که برای خودش دلسوزی دارد، برای برادر مؤمنش هم باید دلسوزی داشته باشد.

روایت پنجم: روایت سکونی

«وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ مَنْزِلَهً عِنْدَ اللَّهِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ- أَمْشَاهُمْ فِی أَرْضِهِ بِالنَّصِیحَهِ لِخَلْقِهِ.»؛ این روایت، دلالت بر «وجوب» نمی کند، اما دلالت می کند بر این که نصیحت کردن، مقام و اهمیت بالایی دارد.

روایت ششم: سفیان بن عُیَینه

«وَ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ سُفْیَانَ بْنِ عُیَیْنَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ عَلَیْکُمْ بِالنُّصْحِ لِلَّهِ فِی خَلْقِهِ- فَلَنْ تَلْقَاهُ بِعَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْهُ.»؛ تعبیر «علیکم» مثل «علیکم حَجُّ البیت» دلالت بر وجوب می کند و حضرت می فرماید: عملی بالاتر از این نیست.

روایت هفتم: تمیم داری

«الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِیُّ فِی مَجَالِسِهِ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْمُفِیدِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ خَالِدٍ الْمَرَاغِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَاهَانَ عَنْ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ بُنْدَارَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْیَانَ بْنِ الْجَرَّاحِ عَنْ عَطَاءِ بْنِ یَزِیدَ عَنْ تَمِیمٍ الدَّارِیِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الدِّینُ نَصِیحَهٌ قِیلَ لِمَنْ یَا رَسُولَ اللَّهِ- قَالَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ- وَ لِأَئِمَّهِ الدِّینِ وَ لِجَمَاعَهِ الْمُسْلِمِینَ.»؛ اصلاً دین (دینداری یا شریعت) یعنی نصیحت.

به این روایات، در باب «مستثنیات غیبت» استنادشده است؛ یکی از مواردی که غیبت جایز است، جایی است که «نُصح» منحصر در «غیبت» باشد. اینجا هم می شود به همین روایات استدلال بشود که اگرچه «امرکردن» اثر ندارد، ولی از باب عناوین دیگری از جمله «نصح» واجب است.

نظر حضرت امام درباره ی دلالت روایات «نصح» بر وجوب

آیا می شود به این روایات استدلال کنیم برای اثبات «وجوب»؟ حضرت امام در بحث «غیبت» در «مکاسب محرمه» قائل شده اند که نمی شود به این روایات تمسک کرد، و آن مثال هایی هم که می زنند، از باب تزاحم است، نه از باب عمل به ادله ی «وجوب نصح مؤمن».

روایت اول

ایشان می فرمایند: «یجب» در روایت اول به معنای «یثبُت» است؛ یعنی بر گردن مؤمن ثابت است، به چه نحوی؟ به نحو وجوب یا استحباب؟ این روایات در این باره ساکت است؛ فقط اصل وجوب را می گوید.

ایشان فرموده اند: حتی اگر قائل بشویم که ماده ی «وجوب» دلالت بر «الزام» می کند، اینجا نمی توانیم این حرف را بزنیم؛ چون این ترکیب که «للمؤمن علی المؤمن» برای «ثبوت» استعمال می شود نه برای «الزام». پس ماده ی «وجوب» اگرچه لو خُلّی و طبعَها دلالت بر «الزام» می کند، اما به شرطی که در چنین قالبی قرارنگرفته باشد؛ چون قالب «للمؤمن علی المؤمن» غالباً برای «ثبوت» به کار برده می شود، پس ماده ی «وجوب» در این قالب دلالت بر همان «ثبوت» می کند.

می فرماید: «و أمّا کون ذلک شرعا علی نحو الوجوب و الإلزام فلا دلاله علیه، فهو کسائر الحقوق الثابته للمؤمن علی المؤمن، و ماده الوجوب لو کانت ظاهره فی الوجوب الاصطلاحی لکن فی مثل هذا الترکیب ظاهره فی الثبوت، ففرق بین قوله: وجب علیه کذا و قوله: وجب للمؤمن علی المؤمن کذا، فإنّ الثانی غیر ظاهر فی الإلزام، مع أنّ ظهور المادّه فی الوجوب مطلقا محلّ کلام.»(۱) ، این جمله ی آخر، اشاره است به مبنای ایشان که «لزوم اتیان» به حکم عقل است.

ص: ۲۷۷

۱- (۵) المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص۴۳۹.

این درباره ی روایت اول بود.

روایت دوم و سوم

روایت دوم را هم به همین بیان اشکال کرده اند، روایت سوم هم چون به همین تعبیر «یجب للمؤمن علی المؤمن» است به همین بیان اشکال می شود.

روایت چهارم

روایت چهارم، دو اشکال دارد:

اشکال اول، ضعف سند است.

اشکال دوم این است که این روایت، در مقام بیان حکم نصیحت نیست، در مقام بیان کیفیت نصیحت است؛ نصیحتی که در شریعت، یا واجب است یا مستحب، چطور انجام بدهد؟ کنصیحته لنفسه. مثلاً اگر روایتی بگوید: «نمازشب را به این کیفیت بخوانید»، از این روایت استظهارنمی شود که حکم نمازشب چیست.

روایات دیگر

روایات دیگر هم ضعاف است.

نتیجه: عدم وجوب نصیحت مؤمن

پس آن روایاتی که دلالت بر وجوب دارد، سندش ضعیف است. آن روایاتی که صحیح است، دلالت بر اصل «ثبوت» می کند. روایت چهارم هم ولو صیغه ی «افعل» و «لینصح» دارد، اما اشکالش این است که در مقام بیان حکم «نصیحت» نیست، در مقام بیان کیفیت «نصیحت» است. پس نمی توانیم به این روایات استنادکنیم برای اثبات وجوب نصیحت مؤمن.

نتیجه: این روایات، منشأ نظر حضرت امام نیست

بنابراین طبق «مکاسب محرمه» نمی توانیم بگوییم: «این «لایبعد»ی که ایشان در مسأله ی سوم ذیل شرط ثانی فرموده اند، منشأش روایات «نصح المؤمن» است.

نظر مرحوم آقای خوئی

مرحوم محقق خوئی در مصباح الفقاهه جور دیگری از این روایات جواب داده است؛ فرموده: ولو این روایات معتبر است و از نظر سند نمی توانیم به آنها جواب بدهیم، ولی قرینه ای در این روایات هست که به خاطر آن قرینه دست از وجوب برمی داریم؛ اگر نصیحت هر مؤمنی بر هر مؤمنی در هر واقعه ای واجب باشد، باعث عسر و حرج شدید می شود، درحالی که «یرید

الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر». پس می فهمیم که این روایات، یک حکم اخلاقی است و جواز ترک دارد، یک امر مستحبی است. می فرماید: «و هی و إن کانت کثیره و معتبره، و لکنها راجعه إلی الجهات الأخلاقیه، فتحمل علی الاستحباب. و الوجه فی ذلک هو لزوم العسر الأکید و الحرج الشدید من القول: بوجوب النصح علی وجه الإطلاق.»(۱) .

ص: ۲۷۸

۱- (۶) مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص ۳۵۰.

بعد خودشان یک جوابی می دهند و به آن جواب هم پاسخ می دهند؛ که به خاطر عسر و حرج، دست از اطلاق این روایات برمی داریم؛ این روایات، برای مورد ابتلاء است، نه این که واجب باشد این طرف و آن طرف بگردیم مؤمن ها را پیداکنیم. یا درباره ی آن مؤمنی است که او هم وظایفی که به شما دارد را ادامی کند، و چنین کسانی هم نادرند.

ما عرض می کنیم: و یا ممکن است موردش آن جایی باشد که ببینیم: مؤمنی دارد حرامی را انجام می دهد و شما می بینید شرایط امربه معروف هست الا ـ این که امرکردن اثرنمی کند، اینجا این روایات می گوید: «نصیحت کردن واجب است»، چه عسر و حرجی لازم می آید؟!

لذا ایشان می فرماید: «و تقییده بمورد الابتلاء، أو بمن یفی بحقوق الاخوه من غیر أن یضیع منها شیئا و إن کان یرفع العسر و الحرج، و لکن قامت الضروره علی عدم وجوبه هنا أیضا.»(۱) . شاید این نحوه ی تقریب کردن از مقرر باشد؛ اگر دلیل ما «ضرورت» است، از اول می گفتید: «ضرورت قائم شده بر عدم وجوب»، چرا به «عسر و حرج» استنادکردید؟! اگر در آن جایی که عسر و حرج لازم نمی آید بالضروره واجب نیست، در صورت عسر و حرج به طریق اولی واجب نیست، پس، از همان اول استناد به همین «عسر و حرج» می کردید! علی أیّ حال نظر ایشان هم این است که این روایات دالّ بر وجوب نیست.

نظر استاد: عدم امکان تمسک به اطلاق

بر این بیانات بزرگواران، برخی بیانات هم ما می افزاییم که به واسطه ی آنها از اطلاق این ادله (که نصیحت کردن در تمام شرایط واجب باشد) رفع ید می کنیم:

۱- (۷) مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص ۳۵۰.

قرینه ی اول: احتمال قرینه بر عدم وجوب

بیان اول، همان مطلبی است که بارها عرض کرده ایم؛ که با توجه به فتاوای مکرر فقها که فتوانداده اند که نصیحت در تمام حالات واجب بوده، پس احتمال قرینه می دهیم که مردم برداشت وجوب نمی کرده اند، بلکه وجوب اخلاقی می فهمیده اند. پس چون احتمال احتفاف به قرینه می دهیم و اصل عدم قرینه نداریم، نه اصل شرعی و نه اصل عقلائی، پس در این موارد ما نمی توانیم جزم به اطلاق پیداکنیم.

قرینه ی دوم: عدم سیره ی متدیّنین بر وجوب

قرینه ی دوم برای این که نمی توانیم جزم به اطلاق پیداکنیم، همین سیره ی جیلاً بعد جیل است؛ اگر نصیحت کردن واجب بود، لَبانَ و ظهر و در اجیال باقی می ماند، و حال این که می بینیم که چنین سیره ای در طول این ازمنه درست نشده است. پس خلاصه ی بیان دوم این است که وجوب نصیحت در تمام موارد، یک لازمه ی قهری دارد؛ که متدینین و مؤمنین، این سیره ی نصیحت و پند و اندر دادن باید در آنها رایج می شد. و اگر رایج شده بود، جیلاً بعد جیل باقی می ماند. ولی چنین سیره ای نیست، پس تلقّی وجوب نمی کرده اند، بلکه به مثابه ی همان احکام اخلاقی تلقّی اش می کرده اند. پس قرینه ای بوده که به ما نرسیده و لذا نمی توانیم تمسک به اطلاق این روایات کنیم.

اگرچه در بخشی از این گفتارهایی که گفته شده، مناقشاتی وجود دارد، ولی به این مجموعه (فرمایشات حضرت امام و مرحوم آقای خوئی و آنچه که ما عرض کردیم) که نگاه کنیم، می توانیم بگوییم: نمی شود با ادله ی وجوب نصیحت قائل به این مطلب شد که نصیحت مطلقاً واجب است.

نقد فرماش آقای خوئی

اگر از این دو حرف اخیر صرف نظر کنیم، ممکن است در آنچه فرمودند، مناقشه کنیم. مرحوم آقای خوئی فرمودند که با ادله ی «عسر و حرج» سازگار نیست. جواب ما این است که اینجا هم مثل سایر مواردی است که شارع تکلیفی فرموده و بعضی مواردش را با ادله ی عسر و حرج تقییدمی کنیم؛ نصیحت کردن، تا آن جایی که عسر و حرج نیست، واجب است.

ص: ۲۸۰

نقد فرمایش حضرت امام

اما فرمایش مرحوم امام که فرمودند: «یجب» به معنای «ثبوت» است. بعضی جاها هست شبیه «یجب علی الانسان أن یُنفق علی والدیه إن کانا فقیرین»؛ آیا اینجا هم می گوییم: «ثابت است، اما نمی دانیم دلالت بر وجوب می کند یا نه؟!»، ظاهر این عبارت که «یجب للمؤمن علی المؤمن» این است که حقی است و باید آن را اداکند. اگر افاده ی حق می کند، تا دلیلی بر عدم وجوبش نباشد، دالّ بر وجوب است. بنابراین اگر آن قرائن نباشد، این جمله قصوری از افاده ی «وجوب» ندارد، اگرچه به معنای «ثبوت» باشد؛ «ثبوت حق»، به این معناست که حقی است و باید آن را پرداخت.

اما این که فرمودند: «کنیصحته لنفسه» برای بیان کیفیت است، یَشکل الالتزام به؛ دارد چنین نصیحتی را به عهده ی ما می گذارد، نه این که حکمش را مفروض گرفته و دارد کیفیتش را بیان می کند. این «کنصیحته لنفسه» قید است برای آن ماده ای که هیئت روی آن رفته و دلالت بر وجوب می کند؛ واجب است نصیحت بکنی، آن طور که خودت را نصیحت می کنی. مثل «صلّوا کمال رأیتمونی اُصلّی» است.

نتیجه: عدم امکان تمسک به روایات باب نصیحت

بنابراین لولاق آن قرائن که عرض کردم و سایر مطالبی که این بزرگان فرموده اند و می تواند مؤید باشد، می شد به این روایات استدلال بکنیم برای اثبات وجوب مطلق نصیحت مؤمن. پس به روایات این باب نمی توانیم تمسک کنیم برای این که وقتی امرکردن اثر ندارد، نصیحت و موعظه را از این باب واجب کنیم.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه پنجم امر به معروف جلوی جمع) ۹۵/۱۰/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۲۸۱

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیهات / تنبیه پنجم: امر به معروف جلوی جمع)

تنبیه پنجم: امر به معروف مقابل جمع

فرع دیگری که محقق امام قدس سره مطرح فرموده، این است که اگر آمر علم دارد یا احتمال می دهد که امر او منفرداً و پنهانی اثر ندارد ولی اگر در جمعی و نزد عده ای بگوید: «این معروف را انجام بده» مؤثر خواهدبود، اینجا وظیفه چیست؟ آیا امربه معروف نزد جمع واجب است؟ یا واجب نیست؟ و یا حتی جایز هم نیست؟

حضرت امام مسأله را در دو فرع مطرح می کنند؛ می فرمایند: اگر متجاهر به آن فسق است، جاز و وجب. ولی در صورتی که متجاهر به فسق نباشد، می فرمایند: امربه معروف، نه تنها وجوب ندارد، بلکه حتی جوازش محل اشکال است.(۱) (۲)

مقصود این است که می خواهد علنی امربه معروف کند. اگر جلوی جمع درِ گوشش بگوید، اظهارنکرده و علنی نگفته، این،

مورد کلام ما نیست. مورد مسأله ی ما آن جایی است که می خواهد اظهارکند طوری که دیگران هم می فهمند: «مأمور، فاعل حرام است.».

فرع دوم: غیر متجاهر به فسق

ما فرع دوم را مقدم می کنیم بر فرع اول؛ چون جهاتی در آن هست که به فرع اول کمک می کند. پس فرع دوم این است که اگر کسی نمازنمی خواند ولی کسی نمی داند و ما می دانیم: «اگر در خفا به او بگوییم اثر ندارد، ولی اگر در مقابل جمع بگوییم اثر دارد.»، آیا امربه معروف جلوی جمع واجب است یا واجب نیست؟

ص: ۲۸۲

۱- (۱) مسأله ۶ لو علم أو احتمل أن إنکاره فی حضور جمع مؤثر دون غیره فان کان الفاعل متجاهرا جاز و وجب، و إلا ففی وجوبه بل جوازه إشکال.

۲- (۲) تحریر الوسیله (للإمام الخمینی)، ج ۱، ص۴۶۸.

تعارض بین دو طایفه روایات

در اینجا ما با دو طائفه از ادله مواجه ایم؛ یک طائفه، ادله ی امر به معروف است که اطلاقش اینجا را هم می گیرد. طائفه ی دوم، ادله ی متعدده ای است که منع می کند از امر به معروف؛ یک دسته ادله ی حرمت جهر بالسوء است؛ یعنی آشکارا یک عمل خلاف و نارِوایی را آشکارکنی. طبق این دسته روایات، در بین جمع گفتن، ممنوع است، حرام است، این دسته معارضه می کند با روایات وجوب امر به معروف. دسته ی دوم روایات حرمت «غیبت» است طبق این مبنا که غیبت مطلق ذکر «ما یکرهه» است(۱) . دسته ی سوم ادله ی هتک مؤمن است و ما إلیه من العناوین از قبیل ایذاء مؤمن.

شیخ: تقدیم روایات امر به معروف و درنتیجه جواز غیبت

در مقابل این دو طائفه چه باید گفت؟ اتّجاهات مختلفی است؛ مطلب اول، مطلبی است که از کلام شیخ در «غیبت» فهمیده می شود؛ ایشان در باب «غیبت» از موارد استثناء، موردی را دانسته اند که برای ردع مغتاب از منکر است. پس ایشان ادله ی امر به معروف را مقدم کرده اند؛ فرموده اند: به این خاطر که این کار، احسان به اوست، بنابراین غیبت، اولی است از ستر آن منکر بر او.

توضیح: وقتی به ادله ی طائفه ی ثانیه که حرمت غیبت و ایذاء و هتک است نگاه می کنیم، می فهمیم این ادله برای این است که مکانت مؤمن حفظ شده باشد. در اینجا ما اگر کاری کنیم که دست از این حرام بردارد، به او احسان کرده ایم، و چه احسانی بالاتر از این که او را از عذاب الهی نجات دهیم؟! پس علنی گفتن، احسان به اوست و لذا منافاتی با ادله ی دیگر ندارد؛ چون فلسفه و حمت و مصلحت آن عناوین دیگر، احسان به او و حفظ آبرویش بود. این کار ما، شبیه کار جرّاح است؛ که اگرچه دارد دست طرف را قطع می کند، اما این کارش احسان به اوست.

ص: ۲۸۳

۱- (۳) استاد این شرط (که غیبت را مطلق ذکر مایکرهه بدانیم) را در پاسخ به این اشکال اضافه کردند که: «چون در حضور شخص است، پس غیبت نیست.». طبق مبنای مشهور که شرط در غیبت این است که در غیاب شخص غیبت شونده انجام بشود، غیبت را اگر در حضور شخص غیبت شونده هم بگوییم، حرام است از باب «افشاء سرّ مؤمن». مقرر.

در این بـاره، یـک روایت هم داریم: «وَ رَوَی الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمِّی لَا تَدْفَعُ یَدَ لَامِسٍ قَالَ فَاحْبِسْهَا . قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَامْنَعْ مَنْ یَدْخُلُ عَلَیْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَیِّدْهَا فَإِنَّکَ لَا تَبَرُّهَا بِشَیْ ءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»(۱) .

پس افضـل برّها این است که انسان آنها را از محرّمات الهی دورکنـد. اینجا هم شـیخ می فرمایـد: چون این کار احسان است و آن ادله هم بر اساس احسان است، پس آن ادله ی هتک و حرمت شامل نمی شود و ادله ی امر به معروف بدون معارض شامل می شود. این، دلیل اولی است که شیخ فرموده.

به این وجه، در فقه در همان بحث «غیبت» اشکالاتی به شیخ اعظم شده که اینجا هم قابل تطبیق است.

اشکال اول: شک در احسان داریم

اشکال اول این است که این، اخصّ از مدعاست؛ چون وقتی شما احتمال «تأثیر» می دهی، پس احتمال «احسان» می دهی، پس موضـوع حکم احرازنشـده است. در «مصـباح الفقـاهه» فرمـوده: اخص است. مرحـوم امـام دو فرع داشت: «علم او احتمـل». این اشکال، به «احتمال» واردمی شود.

پاسخ: صرف تذکر احسان است

ایـن اشـکال را ممکن است دفـع کنیم به این که همین پنـد و انـدرز به دیگران، احسـان است. او وقـتی قبـول کرد و معروف را انجـام داد، به خودش احسـان کرده است. اگر یک پزشک یک بیمار را بررسـی کرد و درمانش را به او گفت ولی بیمار عمل نکرد، آیـا پزشـک احسـان نکرده است؟! آیا خـدای متعال با فرسـتادن دین، به گناهکاران احسان نکرده است؟! احسان آمر به معروف هم همین است که مـوعظه و نصـیحت کنـد. و حرف شـیخ اعظم هم همین است که ولو بـا این امرکردن هم «غیبت» و «آبروبردن» و «هتک کردن» هم صدق می کند، ولکن همه ی این هتک و ایذاء و غیبت، درواقع احسان است.

۱- (۴) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص۷۲.

اشکال: این کار، اگر او قبول نکند، تالی فاسد دارد بدون این که فایده ای داشته باشد؛ هم آبرویش رفته و هم احسان به او نشده. آن کار پزشک هم اگر تالی فاسد داشته باشد، کار درستی نیست.

پاسخ: کار آمر به معروف تالی فاسد ندارد، تالی فاسدش که آبرویش می رود و معروف را هم اتیان نمی کند، از ناحیه ی آمر نیست، از ناحیه ی مأمور است. پس از ناحیه ی آمر لیس إلا احساناً محضاً.

اشکال دوم: احسان، به حرام ممکن نیست

اشکال دومی که در بحث «غیبت» شده، این است که احسان به امر محرّم درست نیست؛ مثل این است که بروی مالی را بدزدی و با آن اطعام کنی. بعضی منحرفین (که در زمان ائمه هم بوده اند) چیزی را می دزدیده اند و به دیگران می داده اند. اینجا هم هتک و ایذاء مؤمن حرام است، اگر بخواهیم با اینها احسان کنیم، مثل همان است که با مال دزدی بخواهیم انفاق کنیم.

پاسخ: احسان به حرام نیست

طبق تقریبی که گفتیم، این اشکال به شیخ اعظم وارد نیست؛ چون اصلاً حرام نیست. شیخ می فرماید: این ادله، برای منفعت آن شخص است، پس انصراف دارد به جایی که احسان در حقش نباشد و باعث نفعش نباشد. این، مثل ادله ی حرمت قطع عضو می ماند که اگر پزشک تشخیص بدهد که اگر آن عضو را قطع نکنند باعث فوت طرف می شود، آیا ادله ی حرمت قطع عضو اینجا را هم شامل می شود؟! شامل نمی شود چون به نفع طرف است. بنابراین این فرمایش شیخ اعظم در کمال دقت و متانت است؛ این ادله ی داله ی بر حرمت، از اینجاهایی که احسان به آن شخص است انصراف دارد.

ص: ۲۸۵

اشکال: «هتک حرز» حتماً می شود، ولی «نفع طرف» احتمالی است.

پاسخ: مشرّع و قانون گذار، منفعت اینها را درنظرگرفته و این احکام را جعل کرده است؛ این گفتن، به نفع اوست و لذا شارع جایز بلکه واجبش کرده. اگر او قبول نکند، تقصیر خود اوست، اما دلیل نمی شود بر این که آن کار آمر احسان در حق او نباشد؛ مثل همان است که پزشک با نوشتن نسخه در حق بیمار احسان کرده است اگرچه بیمار به آن نسخه عمل نکند.

این، بیان شیخ اعظم بود، و دو اشکالی که محقق خوئی بر ایشان گرفته اند، و جوابش هم عرض شد.

اشکال سوم: لایحبّ الله الجهر بالسوء

یک نکته باقی می ماند؛ «لایحبّ الله الجهر بالسوء» را چطور با این طائفه جمع کنیم، نمی توانیم از باب «احسان» درستش کنیم. این آیه، یعنی شارع دوست ندارد کارهای بد دائماً گفته بشود؛ شاید برای این که قبح این امور از بین نرود، یا برای این که کسانی که در این فکرها نیستند به فکر این گناهان نیفتند. لذا در منبرها هم باید به این مسائل دقت داشته باشیم؛ نگوییم: «فلان گناه را نکنید» در حالی که آنها اصلاً به فکر آن گناه نبوده اند! نگوییم: «در تلگرام فلان گناه انجام می شود»، بعضی که اصلاً نمی دانند، می روند ببینند چه گناهی است!

پس فرمایش شیخ اعظم، فعلاً ـ این مناقشه را دارد؛ که بخشی از ادله ی طائفه ی ثانیه را جواب می دهد اما بخش دیگری را جواب نمی دهد.

اشکال: چرا این احتمال را در «غیبت» هم ندادید؟ شاید علت حرمت غیبت، همین بوده که گناهان گفته نشود و عادی نشود، پس حتی غیبت متجاهر به فسق هم جایز نیست!

ص: ۲۸۶

پاسخ: از ادله ی «حرمت غیبت» فهمیده ایم که علتش حفظ حرمت است؛ مثلاً می گوید: «غیبت مؤمن جایز نیست»، پس غیبت دیگران اشکالی ندارد؛ چون مؤمن است که آبرو و حرمت دارد. یا می فرماید: «غیبت متجاهر به فسق جایز است؛ چون جلباب حیا را انداخته است.»، لذا بعضی گفته اند: «متجاهر به فسق (که مثلاً حلق لحیه می کند) را می شود در گناهان مخفی اش هم غیبت کرد.»، پس این ادله هم درصدد حفظ حرمت غیبت شونده و احسان به او هستند.

اشکال: امام عسکری فرمودند: امر به معروف برادر دینی مخفیانه زینت اوست، و آشکارا باعث زشتی اوست. این روایت هم جزء روایات است که معارضه دارد با این فرمایش حضرت امام مبنی بر لزوم امر به معروف جلوی جمع.(۱) (۲)

پاسخ: این روایتی که می فرمایید، محمول است بر این که می دانی اگر مخفیانه بگویی، اثر می گذارد. صحبت سر این است که اگر مخفیانه بگوییم، اثر ندارد، ولی اگر در یک جمعی بگوییم اثر دارد. به علاوه ی این که جماعت را هم باید رعایت کنیم؛ اگر جلوی برادرها و خواهرهایش بگوییم اثر دارد، حق نداریم در جمع های بزرگ تری بگوییم.

پس این مقدار از فرمایش شیخ اعظم ماند که اگرچه این طوائف را جواب می دهد، اما این جواب ها نسبت به «لایحبّ الله الجهر بالسوء» نمی آید.

شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم مقابل جمع / آیه ی «لایحبّ الله الجهر بالسوء») ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیه پنجم: مقابل جمع / آیه ی «لایحبّ الله الجهر بالسوء»)

ص: ۲۸۷

۱- (۵) وَ قَالَ ع مَنْ وَعَظَ أَخَاهُ سِرّاً فَقَدْ زَانَهُ وَ مَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيَةً فَقَدْ شَانَهُ .

۲- (۶) تحف العقول، النص، ص۴۸۹.

خلاصه مباحث گذشته:

بحث، در این فرع بود که اگر آمر و ناهی علم دارند که امر و نهی مؤثر نیست اگر انفراداً و پنهانی انجام بشود، بلکه اگر تارك معروف را در جمع امرکنند آنجا مؤثر خواهدبود، چه علماً و چه احتمالاً. آیا در اینجا این امرونهی جایز است یا جایز نیست؟ واجب است یا واجب نیست؟

دو فرع در اینجا بود؛ فرع اول این بود که این شخص متجاهر به آن گناه است، و فرع دوم این بود که متجاهر نیست. گفتیم: بر خلاف تحریرالوسیله ی مرحوم امام، چون ادله ی فرع دوم در استنباط فرع اول مؤثر است، ابتداءً فرع دوم را بحث می کنیم.

در این مسأله با دو طایفه روایات روبه رو هستیم:

طایفه ی اول، ادله ی امربه معروف است که ادعامی شود اطلاقش این موارد را هم می گیرد.

طایفه ی دوم، ادله ای است که این کار را حرام می کند و شامل چند دسته است:

دسته ی اول، روایات حرمت جهر بالسوء را: «لایحبّ الله الجهر بالسوء إلا من ظلم» و چنین امربه معروفی هم جهر بالسوء است؛ با امربه معروف در مقابل جمع، سوئی را آشکارمی کنیم.

دسته های دیگر، روایات حرمت هتک مؤمن، تحقیر مؤمن، آبروریزی مؤمن، ایذاء مؤمن، که همه ی اینها در شرع روایات دارد و هر کدام بعنوانه حرام است.

در جمع بین این ادله گفتیم: چهار موقف وجود دارد: موقف اول، این است که در اینجا ادله ی امربه معروف مقدم است به خاطر این که آن ادله اصلاً انصراف از این مورد دارد و نمی گیرد، پس اصلاً نوبت به تعارض و تزاحم اصلاً نمی رسد. چرا آن ادله مانحن فیه را نمی گیرد؟ یک تقریبی شیخ اعظم فرمودند که حاصلش این بود که: چون تمام آن ادله برای دفع ضرر از مؤمن است، برای این است که به او احسان بشود. جایی که خود اینها باعث برون رفت از یک امر آکد و اشدّی می شود، قهراً انصراف دارد؛ چون هدف از آن ادله و فلسفه ی وجود آن ادله، این است که او را در حصن منفعت و عدم تضرّر نگه دارد. پس اگرچه ضرر دنیوی برایش دارد، ولی چون به او کمک می کند که از ضرر اخروی نجات یابد، پس اینجا را شامل نمی شود. وقتی شامل نشد، پس فقط ما می مانیم و ادله ی امربه معروف، و آن ادله نسبت به این مورد شمول ندارد. این، فرمایش شیخ اعظم بود در بحث غیبت. اشکالاتی محقق خوئی فرمودند، آن اشکالات را متعرض شدیم و جواب دادیم. ایشان فقط همینقدر فرموده که: این، احسان به اوست، و ادله ی امربه معروف هم اینجا را شامل می شود، نه اسمی از تعارض برده و نه اسمی از تزاحم.

گفتیم: این جوابی که مرحوم شیخ دادنـد، راجع به آن ادله درست بود، امـا راجع به «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» درست نیست؛ ممکـن است شـارع منفعت عمـوم را درنظر گرفته و نمی خواهـد این حرف گفته بشـود؛ چـون ممکن است بـاعث بـدآموری و اشـاعه ی فـاحشه بشود، و درنتیجه اگرچه در حق مـأمور احسان است، اما چون به مصـلحت جمع نیست، چنین امربه معروفی را جایز نکرده است.

آیا می توانیم برای «لایحبّ الله الجهر بالسوء» جوابی داشـته باشـیم؟ یا این که به خاطر این ادله، ادله ی امربه معروف شامل این فرع نمی شود؟

معنای جهر بالسوء

در این آیه ی مبارکه ی «لایحبّ الله الجهر بالسوء» بدواً سه احتمال وجود دارد:

احتمـال اول: یعنی یـک سـوءی که محقق شـده، جهر به آن و حکـایتش را آشـکارا گفتن، خـدا دوست نـدارد. پس خود این کلام، سوء نیست، بلکه حاکی از سوء است.

احتمال دوم: جهر بالسوء، یعنی خود آن سوء را آشـکارکردن تحریم می کند؛ خود فحش دادن را تحریم می کند، نه نقل سوء که فلانی چنین فحشی داد.

احتمال سوم: هر دو مصداق ذکرشده، مصداق جهر بالسوء است.

این، از نظر این که «معنای جهر بالسوء چیست؟»، که گفتیم: سه احتمال دارد.

حکم مستفاد از «لایحبّ الله»

از نظر این که از «لایحبّ الله» چی فهمیده می شود؟

بعضی گفته اند: عرفاً کنایه از «حرمت» است.

بعضی فرموده اند: معنایش «کراهت» است الا این که قرینه بر خلاف باشد.

قـول سـوم هم این است که جـامع بین «حرمت» و «کراهت» فهمیـده می شود؛ چیزی که خـدا دوست نـدارد، ممکن است حرام باشد، ممکن است مکروه باشد. برخی محقق خوئی قائل به این نظر سوم هستند.(۱)

۱- (۱) - لایستفاد منها التحریم، فان عدم المحبوبیه أعم منه و من الکراهه المصطلحه. مصباح الفقاهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۳۱۹.

جواب اول: طبق عدم دلالت بر حرمت

طبق قول سوم، سخنی که حکایت می کند از سوء، خدا این را دوست ندارد و لذا حرمت فهمیده نمی شود و این نمی تواند معارضه کند با ادله ی وجوب امربه معروف؛ چون حکم الزامی ای از آن استفاده نمی شود که بتواند با حکم الزامی ای که از ادله ی امربه معروف استفاده می شود معارضه کند.

مناقشه: به خاطر دلالت بر «عدم محبوبیت» تعارض می کند

این سخن، قابل قبول نیست؛ چون ولو ما بگوییم: «استفاده ی حرمت نمی شود»، ولی بالاخره دلالت بر محبوبیت می کند. پس این آیه به دلالت التزامی می گوید: «امربه معروف اینجا محبوب نیست»، و ادله ی امربه معروف می گوید: «امربه معروف اینجا محبوب است»؛ چون هر واجبی محبوب خداست. بنابراین این که خواسته اند به این وسیله که از این آیه جامع بین کراهت و حرمت فهمیده می شود، برای رفع معارضه با ادله ی امربه معروف استفاده کنند، تمام نیست.

جواب دوم: تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه

جواب دیگری که یمکن أن یقال، نظیر همان کلامی است که بعضی در باب «غیبت» فرموده اند؛ که تطبیق «لایحب الله الجهر بالسوء» تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش است؛ که اگر حرام باشد جهر بالسوء است، و اگر واجب باشد جهر بالسوء نیست، بلکه جهر به یک امر حسنی است. پس باید «جهر بالسوء» صرف نظر از این آیه برای ما روشن باشد. بنابراین نباید خود این آیه را در مقابل ادله ی «امربه معروف» قرارداد؛ اگر توانستیم به یک نحوی امربه معروف را مقدم کنیم، تخصصاً از تحت «لایحبّ الله الجهر بالسوء» خارج می شود؛ چون سوء نیست. و اگر نتوانستیم مقدم کنیم، شبهه ی مصداقیه ی جهر بالسوء است. این مطلب هم یمکن أن یقال.

ص: ۲۹۰

مناقشه: بستگی دارد به معنای آیه

این، وابسته به این است که «جهر بالسوء» را در «لایحبّ الله الجهر بالسوء» را چطور معناکنیم.

حکایت «فعل سوء»

اگر معنانکنیم بـه این که «خـود آن کلام، سوء باشـد.»، بلکه به حکـایت «سـوء» معنـاکنیم (به این نحـو که سـوءی که از قِبل دیگران یا خودت انجام شـده را آشـکارکنی(۱))، در این صـورت، این عمـل، حکـایت «سوء» است و درنـتیجه «جهر بـالسوء» است و موضوع این دلیل محقق است، پس تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش نمی شود.

قولی که سوء است

اما اگر «الجهر بالسوء» یعنی قول سوء را آشـکارا گفتن، یا اگر بگوییم: هر دو معنا را شامل می شود، در این صورت نمی دانیم که: «این آیه آیا شامل مانحن فیه می شود یا نه؟» و درنتیجه تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش است.

راه دوم: تقدیم آیه و ادعای انصراف ادله ی امربه معروف

راه دوم و اتجـاه ثانی این است که بگوییم: ادله ی امربه معروف مانحن فیه را نمی گیرد و فقط ادله ی هتک مؤمن اینجا را می گیرد. چرا ادلـه ی امربه معروف اینجـا را نمی گیرد؟ للانصـراف؛ ممکن است در توضیـح این مطلب گفته بشـود که فلسـفه ی امربه معروف این است که گناه انجام نشود، شما چطور می خواهی به خاطر عمل به این ادله گناه کنی؟!

بله؛ ما یک جا را می پذیریم، که البته آن هم ربطی به ادله ی امربه معروف شاید نداشته باشد؛ که اگر یک واجب بسیار شدید شرعی (مثل حفظ مؤمن از هتک) متوقف باشـد بر انجام حرامی مثل غیبت (مثلاً کسـی که غیبت می کرده غیبتش را بکنیم که دسـت از غیبت بردارد)، اینجـا می تـوانیم بگـوییم: اگرچه چنین «امربه معروف»ی به عنـوان اولیه حرام است، ولی ادله ی امربه معروف (که هـدفش حـذف گنـاه از صـحنه ی جـامعه است) اینجـا را شامـل می شود. پس ادله ی امربه معروف اینجـا را نمی گیرد، الا ـ این که از همـاهمّ اموری باشـد که مـد نظر شـارع است. این بیـان، لایخلو عن قوه؛ چرا که خود «امربه معروف» برای جلوگیری از گناه است. اگر هم مقطوع الانصراف نباشد، لااقل اطلاقش مشکوک است.

۱- (۲) - مثلاً می دانی که شرب خمر کرده و اگر این را رد جمع فامیل شان بگویی، اثر دارد.

راه سوم: تعارض

اتجاه ثالث این است که هر دو طرف اطلاق دارد، و به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ یک جا هتک است امربه معروف نیست، یک جا برعکس، یک جا هم با هم جمع می شوند، پس تعارض می کنند.

بعضی گفته اند: شیخ همین را می خواهد بگوید؛ وقتی می فرماید: «ادله ی امربه معروف داریم»، این با عظمت شیخ چطور جوردرمی آید که آن ادله ی حرمت را درنظر نداشته باشد؟! لذا مطویاتی در کلام شیخ هست؛ که دو طرف با هم تعارض می کنند تساقط می کنند، شک می کنیم که: «آیا این غیبت جایز است یا جایز نیست؟»، برائت جاری می کنیم؛ چون نه دلیل حرمت داریم نه دلیل وجوب. پس این که شیخ فرموده: «برای رد مغتاب می توانیم غیبت کنیم و احسان به اوست مضافاً به این که ادله ی امربه معروف را داریم.»، یعنی اگر هم ادله ی دو طرف اطلاق داشته باشد، تعارض می کنند و تساقط می کنند، لذا برائت جاری می کنیم.

آیا این تعارض به «تساقط» می انجامد؟ یا مرجحاتی داریم؟ إن شاءالله جلسه ی بعد.

شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم امربمعروف مقابل انظار / فرع دوم غیرمتجاهربفسق) ۹۵/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیه پنجم: امربمعروف مقابل انظار/ فرع دوم: غیرمتجاهربفسق)

به مناسبت ایام

وقایع گذشته عبرت آور است. کسی که کاسب است، یک روز تعطیل شدن برایش خیلی مشکلات ایجادمی کند، اما ما شاهد بودیم در ۱۹دی وقتی مراجع می فرمودند، یک هفته بازار را تعطیل می کردند. و همین حمایت ها اگر در ابتدای اسلام بود، جهان، جهان دیگری بود؛ اگر این چهارده نور پاک بر عالم حکومت کرده بودند، این علام، عالم دیگری بود.

من در سال۴۲ وسط خیابان باجک رفتم هشت صبح نان بگیرم، دیدم جمعیت زیادی چهار راه بازار آمده بود و شعارشان این بود که: «یا مرگ یا خمینی»! مرحوم امام دستگیر شده بودند، با این که آن زمان، امام مرجعیت نداشتند، فقط یک مدرس عالی حوزه بودند و خیلی هم احترازداشتند از این که شناخته بشوند؛ حتی نمازجماعت نداشت و به جماعت علما می رفت. در فوت مرحوم آیت الله العظمی بروجردی در تشییع نازه حاضر نشد و ختم هم نگرفتند الا بعد از این که تمام ختم ها تمام شد. و همین شیوه را داشتند تا جایی که وظیفه ایجاب کرد که در جامعه مطرح بشود و قدرت روحانیت و علما را به رخ نظام ستمشاهی بکشاند.

ص: ۲۹۲

امروز هم هر طلبه ای نقش دارد در این که آبروی روحانیت و علما حفظ بشود. حوزه های علمیه نیاز به دو چیز دارد تا به

وظیفه اش عمل کند: اول تقواست، و دوم علم. ما اگر به صلاح و سداد عمل کنیم، مردم إن شاءالله حمایت خواهندکرد.

این که ما خودمان به نماز اهمیت بدهیم، مهم است، نحوه ی خانه و ماشین ما هم در نظر مردم مهم است، نباید وقتی که موقع نماز می شود، ما مثلاً در نانوایی باشیم یا مشغول گعده باشیم، اینها در نظر مردم خیلی مهم است.

عالِمی که آخرتش را به دنیایش نفروخته باشد، در عالم آخرت خیلی اجر و قرب دارد.

اشتهر فی الالسن که فردا روز شهادت حضرت معصومه است، البته بعضی بزرگان هم معتقدند که جعلی بودنش معلوم است. ولی بالاخره یک روزی برای تکریم این بزرگوار لازم است. و فردا چون مراسم بزرگداشت حضرت در صحن و حرم است و تناسب ندارد درس باشد، بحث تعطیل است إن شاءالله تا روز سه شنبه.

این نکته را هم باید توجه کنیم که این خانم، بابی است از ابواب الهی. شواهد و امور مسلّمی هم نشان می دهد که ایشان بسیابسیار مقرب درگاه الهی است. و به حسب نقلی امام صادق قبل از تولد موسی بن جعفر خبردادند که بضعه ای از ایشان در قم دفن خواهدشد.

خلاصه مباحث گذشته

ما گفتیم: در مقابل این دو دسته ادله (امربه معروف و حرمت ایذاء و تحقیر و غیبت و جهر بالسوء). گفتیم: اتجاهات اربعه داریم.

راه دوم این بود که: اطلاقات ادله ی امربه معروف اصلاً این صورت را نمی گیرد؛ چرا که ادله ی امربه معروف انصراف دارد از این که به حرام انجام بگیرد؛ چون هدف از امربه معروف قلع فساد است، چطور می شود خودش مایه ی محرَّم و فساد باشد؟!

دو مثال از دو تن از بزرگان ذیل راه دوم

بیان دومی که دیروز ولو نوشته بودم ولی غفلت شد که بگویم، فرمایش محقق ایروانی و محقق خوئی است؛ اینها خواسته اند با یک مثال ذهن ها را توجه بدهند؛ گفته اند: برای بازداشتن شخص زانی آیا می شود با ناموسش زناکرد؟!(۱) و قِس علی هذا مثال هایی که انسان خجالت می کشد بگوید.

مناقشه در مثال اول: باید با خود شخص کاری کنند

قدیجاب عن هذا الکلام به این که این مثال هایی که شما می فرمایید، تفاوت می کند با این ادله ای که ما با آنها روبه رو هستیم؛ مثال اول، خیلی مثال عجیبی است؛ این مثال، هتک حرمت دیگری است برای این که این شخص دست از گناهش بردارد! اگر مثال می زدند به این که با خود این شخص یک کاری کنند، باز یک وجهی داشت. اما در مانحن فیه، هتک و ایذاء، بر خود فاعل محرّم و تارک معروف است.

مناقشه در هر دو مثال: تخصیص ادله ی هتک

و قدیقال که: اینجا شبیه باب «لاضرر» و «لاحرج» است؛ آنجا گفته می شود تکالیفی که طبیعتش ضرری و حرجی است، مشمول «لاضرر و لاحرج» نیستند، مخصِّص «لاضرر و لاحرج» هستند؛ مثلاً «جهاد» به خاطر طبیعتش از تحت این ادله خارج است، و همینطور است ادله ی خمس و زکات؛ همه ی اینها چون طبیعت شان ضرری است، تخصیص می خورد از این قاعده.

مانحن فیه هم از همین قبیل است؛ در طبیعت امربه معروف هم یک مقدار هتک و ایذاء خوابیده است. پس ادله ی امربه معروف، محکوم آن ادله نیست بلکه مخصِّص آنهاست. اما اموری که آن اَعلام مثال زده اند، در طبیعت امربه معروف آن جور امور نخوابیده است. این را بعضی بزرگان در منهاج المنهاج از مراجع معاصر، از استادشان محقق خوئی اینجور جواب داده اند.

۱- (۱) - و أما الوجه الثانی: ففیه أنه لا یجوز ردع المنکر بالمنکر لانصراف أدلته عن ذلک، و إلا لجاز ردع الزناه. بالزناه بأعراضهم، و ردع السراق بسرقه أموالهم. مصباح الفقاهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۳۵۳

جواب: در طبیعت امربه معروف هتک نخوابیده است

تصدیق به این کلام، متوقف است بر این که این کلام ایشان را بپذیریم که در طبیعت امربه معروف یا در غالب افرادش تحقیر و ایذاء هست. به نظر ما، درست است که ثقیل است، ولی هتک و تحقیر و ایذاء در آن نیست، خصوصاً که امثال «تحقیر» و «هتک» از عناوین قصدیه است؛ باید قصد تحقیر داشته باشیم تا تحقیر محقق بشود. به نظر ما امربه معروف مثل جهاد و خمس نیست که ملازمه ی قهریه دارد با حرج و مشقت فوق العاده و تنقیص در مال، امربه معروف ملازمه ی قهریه با این عناوین ندارد، الا این که مثل مانحن فیه در مقابل انظار باشد.

سؤال: غالب افراد اگر به آنها تذکر داده شود، ناراحت می شوند.

پاسخ: اذیت شدن، غیر از خوشش نیامدن و ناراحت شدن است.

استدراکی ذیل اتجاه اول: مصلحت امربه معروف اشدّ است

فرمایش سوم در «ینابیع الاحکام» مال علامه سیدعلی قزوینی که از اعلام طائفه است؛ ایشان فرموده: مصلحت امربه معروف، آکد و اشدّ است نسبت به مفسده ی غیبت و هتک و ایذاء؛ چون بها تقام الفرائض: دین با آن استوار خواهدشد. وقتی این مصحلت را با مفاسدی که در آن طرف می سنجیم، می بینیم که امربه معروف مهمتر است. بنابراین مولایی که احکامش بر اساس مصالح و مفاسد است، چون مصلحت امربه معروف بالاتر است، فدای آن مفاسد نمی کندش. بنابراین ولو این که وظیفه ی ما نگاه به ادله است و این مصلحت سنجی ها به عهده ی شارع است، ولی اینجا چون آن مصلحت ها را فهمیده ایم، خودمان می فهمیم که شارع جانب امربه معروف را ترجیح داده. ایشان فرموده: «نظراً أنّ مصلحه ذلک أعظم من مصلحه احترام المؤمن، و أنّ مفسده اغتیابه بذکر منکره أهون من مفسده بقائه علی منکره.»(1) .

ص: ۲۹۵

۱- (۲) - ینابیع الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام؛ ج ۲، ص: ۲۷.

این، یک توضیحی دارد، که فعلاً وقت گذشت، إن شاءالله سه شنبه.

شرط ثانی تأثیر (تنبیه پنجم امر به معروف مقابل جمع / اتّجاه سوم و چهارم) ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: تأثیر (تنبیه پنجم: امر به معروف مقابل جمع / اتّجاه سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر کسی را مخفیانه امر به معروف کنیم اثر نداشته باشد ولی اگر در مقابل دیگران بگوییم اثر داشته باشد، در این موارد وظیفه چیست؟ گفتیم: دو دسته دلیل داریم: اطلاقات ادله ی امربه معروف معارضه می کند با ادله ی دیگری مثل هتک مؤمن، تحقیر مؤمن و «لایحبّ الله الجهر بالسوء إلا من ظلم» و امثال اینها. گفتیم: در مقابل این دو دسته ادله چهار موقف وجود دارد، موقف اول تقدیم ادله ی امربه معروف بود، یک استدراکی کردیم از علامه ی قزوینی در «ینابیع الاحکام» که ناتمام ماند.

ایشان فرموده : برای ما مسلّم است که مصلحت امربه معروف آکد و اشدّ است، پس می فهمیم که شارع در مبادی جعل احکام، حکم را امربه معروف قرارداده نه حرمت تحقیر و غیره. و به تعبیر دیگر فرموده: اینجا دو مفسده در کار هست: آبروریزی او، و گناهی که به آن مشغول است، و مفسده ی آبروریزی اهون است از گناهی که به آن مبتلاست.

البته نزد جمع گفتن هم باید به همان مقداری باشد که کفایت می کند؛ اگر نزد سه نفر اثر دارد، نباید در روزنامه ها بنویسیم و صداوسیما اعلام کند.

مناقشه: علم به اشدّیّت مصلحت امربه معروف نداریم

این فرمایش مرحوم علامه قزوینی، محل مناقشه است؛ چون ما چنین علمی نداریم؛ چه به بیان اول که بگوییم: «مصلحت امربه معروف آکد و اشدّ است»، و چه به بیان دوم که بگوییم: «مفسده ی آبروریزی اهون است از مفسده ی ابتلاـ به گناه»؛ وقتی شارع می فرماید: «مَثل مؤمن، مثل کعبه است.»؛ ممکن است آبروریزی مفسده ی بزرگ تری باشد و به همین خاطر تجسّس را تحریم فرموده؛ تجسس هم دقیقاً مثل همینجاست که اگر تجسس کنیم، اگرچه آبرویش برود، ولی گناهش را می فهمیم و می توانیم کمکش کنیم ترک کند، با این حال این کار حرام است.

ص: ۲۹۶

مناقشه ی اول بر راه سوم: تقدیم عمومات حفظ حرمت مؤمنین

اتجاه سوم این است که این دو طائفه چون نسبت شان عموم و خصوص من وجه است، در موضع اجتماع تعارض می کنند و تساقط می کنند؛ پس گفتن، جایز است ولی واجب یا حرام نیست؛ چون ادله ی وجوب و حرمت تعارض کرده و تساقط کرده

اند و ما هم به نحو شبهه ی حکمیه برائت جاری کرده ایم. پس نه در اثر امربه معروف نکردن، و نه در اثر گفتن و آبرویش را بردن، عقاب نمی شویم.

قدیقال که این راه تمام نیست؛ چون آن ادله ی داله بر حرمت عِرض مؤمن، دلالت شان بالعموم است؛ «لاتؤذِ من أحد» نکره در صیاغ نفی است، «لاتغتب أحداً» هم همینطور است. هم امتثال «نهی» به ترک جمیع افراد است، و هم نکره در صیاغ نفی و نهی و «أحداً» بالعموم دلالت بر موضع اجتماع دارد، اما امربه معروف اطلاق دارد. در اصول منقح شده که اگر اطلاق با عموم تعارض کرد، عموم مقدم می شود؛ چون اطلاق ظهور تعلیقی است؛ اگر بیانی نباشد اطلاق منعقد می شود. اما عموم ظهور تنجیزی است. پس با وجود عموم، شرط اطلاق محقق می شود. پس در این موارد، اطلاقی وجود ندارد. اگر هم می گوییم: «اطلاقات امر»، مسامحه در تعبیر است.

اشکال به مناقشه: عموم مقدم بر اطلاق نمی شود

تارتاً ما این مبنا را در اصول قبول نداریم، به خصوص روی مسلک بعضی بزرگان مثل آخوند و نائینی که می گویند: عموم هم نیاز به مقدمات دارد؛ مثلاً در «کل شیء لک حلال» می گویند: دلالت بر استیعاب «مدخول» دارد، پس مدخول باید در رتبه ی قبل مشخص بشود تا کل دلالت بر تمام آن مدخول کند. در مانحن فیه هم آن «أحد»ی که در تلو نهی واقع شده، باید ابتدا عمومیتش اثبات بشود.

ص: ۲۹۷

پاسخ: عموم مقدم بر اطلاق می شود

به نظر ما فرمایش این بزرگان (که تمسک به عموم نیازی به جریان مقدمات حکمت ندارد و درنتیجه مقدم بر اطلاق می شود) تمام نیست.

مناقشه ی دوم: تقدیم اطلاقات امربه معروف به خاطر قرینه

ولکن قدیقال که در خصوص مانحن فیه ولو ما آن کبرای اصولی را قبول داشته باشیم و طبق آن باید عمومات مقدم بشود، ولی در مانحن فیه یک قرینه هست که مقتضای آن قرینه این است که اطلاقات مقدم باشد. و آن قرینه صحیحه ی عبدالله بن سنان است: «وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ إِنَّ أُمِّی لَاتَدْفَعُ یَدَ لَامِسٍ قَالَ فَاحْبِسْهَا. قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَامْنَعْ مَنْ یَدْخُلُ عَلَیْهَا قَالَ قَدْ فَعَلْتُ قَالَ فَقَیِّدْهَا فَإِنَّکَ لَاتَبَرُّهَا بِشَیْ ءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل .»(۱) . با این که دلالت ادله ی حرمت ایذاء خصوصاً ایذاء مادر بالعموم است، اما در عین حال حضرت می فرماید: جلویش را بگیر و مانع بشو؛ چون بهترین صدقه و نیکویی، همین است که او را از محارم خدا دور نگه داری. نمی خواهیم بگوییم: «حضرت طبق قاعده ی اصولی این را گفته اند»، می خواهیم بگوییم: از تعلیل حضرت که این ایذاء را احسان در حقش می دانند، می فهمیم که باید ادله ی امربه معروف را مقدم بداریم.

بزرگانی مثل محقق تبریزی در «ارشاد الطالب» گفته اند: آن کبری را می پذیریم که عموم مقدم است، اما در مانحن فیه به خاطر این روایت که قرینه است بر تقدیم اطلاقات امربه معروف، آن کبری را تطبیق نمی دهیم.(۲)

۱- (۱) - من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۷۳.

۲- (۲) - مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» پس از استثناء دو مورد «متجاهر به فسق» و «تظلّم مظلوم» از «حرمت غیبت»، فرموده اند: «فیبقی من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صورٌ تعرضوا لها: .منها نصح المستشیر، ... و منها: قصد ردع المغتاب عن المنکر الذی یفعله، فإنّه أولی من ستر المنکر علیه، فهو فی الحقیقه إحسان فی حقه، مضافاً إلی عموم أدلّه النهی عن المنکر.». کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثه)؛ ج ۱، ص: ۳۵۱تا۳۵۳مرحوم شیخ فرموده اند: «عموم أدله النهی عن المنکر»؛ پس مرحوم شیخ دلالت ادله ی «نهی ازمنکر» را بالعموم دانسته است، درحالی که در کلام استاد شب زنده دار ادله ی امربه معروف و نهی ازمنکر بالاطلاق دلالت بر وجوب دارد و ادله ی حرمت غیبت که مثلاً فرموده اند: «لاتغتب احداً»، بالعموم دلالت بر حرمت دارد. پس ممکن است مقصود شیخ اعظم از این عموم «شمول» باشد. مقرر مرحوم آقای تبریزی در «ارشاد الطالب» ذیل «مضافاً إلی عموم أدله النهی عن المنکر» فرموده اند: «و لکن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقف النهی علی الاغتیاب أو علی محرم آخر، لایوجب تقدیم النهی عن المنکر. بل وجوبه مع حرمه الاغتیاب أو محرم آخر، من المتزاحمین یراعی جانب الأهم أو محتمله. و لایبعد ان یستفاد الأهمیه فی جانب التکلیف بالردع فی مورد تزاحمه مع حرمه الغیبه أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحیحه عبد اللّه بن سنان المتضمنه لأمر الولد بحبس أمه لردعها عن محارم اللّه. و الحاصل انه لا ینبغی التأمل فی جواز الاغتیاب فیما إذا توقف علیه الأمر بالمعروف أو الردع عن المنکر، فإنه علی تقدیر عدم

استفاده تعین رعایتهما عن الصحیحه فلا ریب فی استفاده جوازهما، فإن غایه الأمر ان وجوب الردع مع حرمه الاغتیاب فی مورد التوقف من المتزاحمین، و تکون الأهمیه فی کل منهما محتمله، و الحکم مع احتمالها فی کل من المتزاحمین هو التخییر اللهم الا ان یقال بان الأمر بالمعروف و الردع عن المنکر لایجبان مع انحصار مقدمتهما بالمحرم.». إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۶ پس ظاهراً مرحوم آقای تبریزی این روایت را قرینه بر رفع تعارض ندانسته اند، بلکه این کلام را در جایی فرموده اند که مصداق تزاحم است؛ و آن، جایی است که یک مفعل مصداق «نهی ازمنکر» و «هتک مؤمن» نشود، بلکه ابتدا در یک فعل غیبت و هتک می شود تا زمینه برای نهی ازمنکر به عنوان فعل دیگری فراهم بشود، کما این که از ادامه کلام ایشان که فرموده اند: «ثم إن التزاحم إنما یکون..» (که در آخرین پاورقی تقریر این جلسه آوردیم)، همین معنا برداشت می شود که مراد ایشان در این فرض، دو فعل بودن و تزاحم است، نه در فرضی که یک فعلْ معنونِ دو عنوان شده و مصداق تعارض است. بنابراین شاید بهتر باشد کلام مرحوم آقای تبریزی در استناد به آن صحیحه، ذیل اتجاه چهارم مطرح بشود؛ به این صورت که بفرمایند: در اتّجاه چهارم یعنی تزاحم، بعضی علما در مقام تعیین وظیفه مکلف خواسته اند از طریق استدلال به صحیحه عبدالله بن سنان اثبات کنند که در مقام «تزاحم» ملاک امربه معروف اهمّ از ملاک حفظ حرمت مؤمن است. لکن در مانحن فیه اصلاً تزاحمی بین ادله امربه معروف با حرمت مؤمن رخ نمی دهد؛ چرا که ملاکات حرمت مؤمن این روایت را شامل نمی شود؛ چون مادر آن بنده خدا حرمتی برای خودش نگذاشته بود. پس فرمایش حضرت مبنی بر شمول ادله امربه معروف، نه به خاطر تزاحم و ترجیح مصلحت امربه معروف بر مفسده هتک مؤمن است، بلکه به خاطر عدم شمول ادله حرمت هتک مؤمن و بقاء ملاک امربه معروف بدون مزاحم است. مقرر

اشکال: شاید این قرینه مربوط به مانحن فیه نباشد

اشکالی که این فرمایش دارد، این است که ما مطمئن نیستیم که این روایت، منطبق بر بحث ما باشد؛ چون بحث ما در جایی است که فاعل منکر خودش متجاهر به فسق نیست، ولی این کسی که «لاتدفع ید لامس» مشهور به این امور است و خودش جلباب حیا را از بین برده است و مصداق همان فرع دیگر است که به دلایلی که خواهدآمد، اشکالی ندارد کسی که متجاهر به فسق است را علنی نهی ازمنکر کنیم؛ چون خودش تجاهر به فسق کرده و خودش کاری کرده که احترام ندارد. اینجا هم مادرِ این شخص با این خصوصیاتی که در روایت ذکرشده، تظاهر و تجاهر دارد و درنتیجه کأنّ اصلاً جای آن ادله ی حفظ حرمت مؤمن نیست و روایات امربه معروف از این باب مقدم شده است که ادله ی حفظ حرمت اصلاً این مورد روایت را شامل نمی شود، نه این که: «ادله ی حفظ حرمت، مادر این شخص را هم شامل می شود ولی ادله ی امربه معروف مقدم می شود، پس کشف می شود که مصلحت امربه معروف، اهم است.».(۱)

پاسخ: اصل بر عدم تظاهر به فسق است

البته شیخ در مکاسب می فرمایند: «و احتمال کونها متجاهره مدفوع بالأصل.»(۲) ، و این اصل هم اصل عدم ازلی نیست؛ یک زمانی متجاهر نبوده، الآن نمی دانیم که: «متجاهر است یا نه؟»، استصحاب می کنیم.

اشکال به این پاسخ: اصل مثبت است

این فرمایش ولو صدر من اساطین فقه، ولی محل اشکال ست؛ چون این اصل، مثبت است. ما با این استدلال می خواهیم بگوییم: این روایت، قرینه می شود. استصحاب «عدم تجاهر» بکنیم تا این روایت قرینه بشود، اصل مثبت است؛ چرا که «قرینیت» اثر تکوینی است نه اثر شرعی. بنابراین از این راه نمی توانیم این مسأله را حل کنیم.(۳)

۱- (۳) - جملات اخیر این پاراگراف، از مقرر است.

۲- (۴) - کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - القدیمه)؛ ج ۱، ص: ۱۷۷.

۳- (۵) - استاد شب زنده دار در پاسخ به این فرمایش شیخ که اصل «عدم تظاهر به فسق» جاری می کنند، به اصل مثبت بودنِ این اصل استنادمی کنند. ولی ظاهراً نیازی به این پاسخ نباشد؛ چرا که وقتی از دلیل استظهارکردیم که مادر آن بنده ی خدا متجاهر به فسق بوده، اصلاً جایی برای تمسک به اصل نیست ولو اصل مثبت نباشد، نه این که جای تمسک به اصل هست ولی چون اصل مثبت است به آن تمسک نمی کنیم. مقرر.

نتیجه: عمومات حرمت مؤمن مقدم است اگر عموم مقدم بر اطلاق باشد(۱)

راه سوم می خواست با تعارض و تساقط، وجوب و حرمت را بردارد و در نتیجه ی جریان «برائت» اباحه ی ظاهریه اثبات کند.

در مناقشه ی اول بر این راه گفته شد که تساقطی نیست؛ چون باید عمومات حفظ حرمت مؤمن را بر اطلاقات ادله ی امربه معروف ترجیح بدهیم. در اشکال به این مناقشه گفته شد که عموم هم تعلیقی است و درنتیجه راه سوم که تعارض و تساقط بود، تثبیت شد. پس با مناقشه ی اول نمی توان به راه سوم پاسخ داد. البته گفتیم که ما این اشکال را قبول نداریم و عموم را مقدم بر اطلاق می دانیم، پس طبق مبنای ما در اصول، عمومات حفظ حرمت مؤمنْ مقدم است و امربه معروف کردنِ کسی که متجاهر به فسق نیست، حرام است و واجب نیست.

در مناقشه ی دوم بر این راه گفته شد که روایت عبدالله بن سنان قرینه است بر تقدیم اطلاقات امربه معروف بر عمومات حفظ حرمت مؤمن؛ چرا که از تعلیل حضرت اهمیت امربه معروف را می فهمیم. در اشکال بر آن گفتیم که این روایت قرینه بر تقدیم اطلاقات امربه معروف بر عمومات حفظ حرمت مؤمن نمی شود؛ چرا که این عمومات اصلاً شامل این روایت نمی شود؛ چون این شخص اصلاً حرمتی برای خودش نگذاشته است. و استصحاب «حرمت» هم جاری نمی شود؛ چون اصل مثبت است. پس این روایت قرینه بر تقدیم اطلاقات امربه معروف نمی شود. پس مناقشه ی دوم (و رفع تعارض از طریق تقدیم اطلاقات امربه معروف بر ادله ی حفظ حرمت به قرینه ی آن روایت) تمام نیست.

ص: ۳۰۰

۱- (۶) - این قسمت، به جز پاراگراف اخیر، از مقرر است.

وقتی مناقشه ی دوم و تقدیم اطلاقات ادله ی امربه معروف تمام نشد، بنابراین اگر کسی آن کبرای کلی را در فقه قبول داشته باشد (که عمومات مقدم بر اطلاقات می شود)، این وجه، وجه مهمی است برای تقدیم ادله ی حرمت آبروریزی مؤمن بر ادله ی وجوب امربه معروف.

راه چهارم: تزاحم

اتجاه چهارم این است که مانحن فیه، از قبیل تزاحم است؛ ما با دو تکلیف مواجه هستیم: وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر، و حرمت هتك مؤمن. در هر جا باید قواعد باب تزاحم را ملاحظه کنیم؛ هر جا آن که اهمیتش بیشتر بود را باید تقدیم کنیم، و اگر اهمیت طرفین مساوی بود مخیَّر هستیم.

مناقشه: مانحن فیه از قبیل تعارض است

تزاحم علی المبنی المعروف، در جایی است که دو تکلیف داشته باشیم که جعل هر کدام فی نفسه اشکال نداشته باشد؛ مثل همین مثال که «صلِّ» و «طهِّروا مساجدکم» در مقام جعل، با یکدیگر تهافتی ندارند. چنین دو دلیلی اگر در مقام عمل با هم قابل جمع نباشند، مصداق تزاحم است. اما اگر دو دلیل در مقام ثبوت با هم سازگار نبودند، تعارض است.

به بیان دیگر: «تزاحم» در جایی است که اتحاد «عنوان محرَّم» و «عنوان واجب» پیش نیاید، اگر اتحاد عنوانین پیش بیاید تعارض است. مثلاًـ نماز در مکان غصبی، اگر اجتماعی نباشیم، تعارض است؛ چون هم مصداق حقیقی سجده است و هم مصداق حقیقی غصب و تصرف در مال غیر است بلا إذنه.

در مانحن فیه هم همینجور است. فلذا فقهای تیزبین در بحث «غیبت» همین تفرقه را قائل شده اند؛ فرموده اند: گاهی شما غیبت کسی را می کنید تا زمینه فراهم بشود که امر به معروف تان اثر کند. اگر اینطوری شد، وارد در تزاحم می شود و باید ملاکات باب تزاحم را پیاده کنید. اما اگر یک جایی خود این گفتن غیبت باشد، این دیگر مورد تزاحم نیست، مورد تعارض است.(۱)

ص: ۳۰۱

۱- (۷) - ثم إن التزاحم إنما یکون فی فرض توقف النهی عن المنکر علی الاغتیاب بأن توقف ردع المغتاب عن الفعل المنکر علی الاغتیاب أولا ثم نهیه عنه حتی یؤثر فی .الارتداع. و أما إذا کان الاغتیاب بنفسه کافیا فی ارتداعه، کان خطاب وجوب نهی الغیر و ردعه عن ارتکاب المنکر مع خطاب النهی عن الاغتیاب من المتعارضین یجتمعان فی الفرض. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۶و۲۰۷

بحث ما در اینجا هم همین است که یک عنوان مصداق دو طایفه روایات است. پس مانحن فیه مصداق باب تعارض است. ممکن است تزاحم در ملاکات باشد، ولی آن، ربطی به ما ندارد.

نتیجه: ترجیح اتجاه سوم

بنابراین در مانحن فیه آنچه که بیشتر به تقویت می رسد، همان اتجاه سوم است.

شرط دوم تأثیر (تنبیه پنجم/فرع دوم امر به معروف شخص متجاهر/دلیل دوم براتّجاه دوم/وفرع اول) ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم: تأثیر (تنبیه پنجم/فرع دوم: امر به معروف شخص متجاهر/دلیل دوم براتّجاه دوم/وفرع اول)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما، در جایی بود که امربه معروف در خلوت اثر ندارد، ولی مقابل جمع اثر ندارد. فرع دوم این بود که شخصی که می خواهیم امربه معروفش کنیم، متجاهر به فسق نیست. گفتیم: دو طایفه روایات تعارض می کنند؛ روایات امربه معروف که امرمی کنند به این که به این شخص مقابل جمع تذکربدهیم، و روایات حفظ حرمت مؤمن که از این کار نهی می کنند. در تعارض این دو طایفه، چهار راه را بررسی کردیم. راه دوم این بود که روایات حفظ حرمت مؤمن را ترجیح بدهیم و درنتیجه این کار (امربه معروف شخص غیرمتجاهر مقابل جمع) فقط حرام است. دلیلی که قبلاً گفتیم، انصراف ادله ی امربه معروف بود از جایی که این کار به وسیله ی حرام انجام بشود.

دلیل دوم بر اتّجاه دوم: روایتی در عدم شمول ادله ی امربه معروف

قدیقال که روایتی هست که نشان می دهد وجوب امربه معروف این مورد (مقابل جمع) را نمی گیرد؛ و آن، روایتی است که در بعضی نقل ها از جمله بحار:ج۷۱،ص۱۶۶ (طبع بیروت) باب «حسن المعاشره» به امیرالمؤمنین نسبت داده شده که حضرت فرمودند: «وَ قَالَ مَنْ وَعَظَ أَخَاهُ سِرّاً فَقَدْ زَانَهُ وَ مَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيَةً فَقَدْ شَانَهُ.»: کسی که برادر خودش را در خفا پند دهد، او را زینت داده است. ولی اگر علیانیتاً پندبدهد و موعظه کند، شین بر او واردکرده. این روایت در تحف هم به نحو جزم به امام عسکری نسبت داده شده.

ص: ۳۰۲

تقریب استدلال

تقریب بیان این است که خود شارع می فرماید که موعظه ی جهری و عند الناس موجب شین می شود و بنابراین مردم را از این که پند علنی بدهند برحذرمی دارد. پس آن جایی که می فرماید: «امربه معروف کنید و پنددهید»، مقصودش خفاءً است. پس این طایفه ی سوم حکم است بر ادله ی امربه معروف و مقصود از این ادله را توضیح می دهد که اطلاق امربه معروف

مراد جدی نیست و باید در خفاء باشد. پس امربه معروف در این موارد، نه تنها جایز نیست، بلکه حرام است. پس همه ی ادله ی دیگر که دال بر حرمت است، باقی می ماند و درنتیجه امربه معروف در محل نزاع، نه تنها جایز نیست، بلکه حرام است. شاید هم به همین دلیل باشد که حضرت امام فرمودند: «فیه اشکالٌ»؛ مسأله واقعاً غامض است.

اشکال سندی

این راه و این بیان هم لا ـ بأس به إلا ـ این که این روایت مبارکه مرسل است؛ در «بحار» در «جوامع الکلم المنسوب إلیه» نقل شده.

ولی در «تحف العقول» هم نقل شده؛ اگر حجیت روایات ایشان اثبات بشود، خیلی از جاها نافع است، یکی از آن موارد همینجاست؛ اگر کسی آن مبنا را قبول کند، اینجا می تواند با استناد به این روایت، در تمسک به ادله ی امربه معروف توقف کند. برای تصحیح روایات تحف سه بیان داریم:

بیان اول: اسناد جزمی به معصومین دادهاست.

بیان دوم: در مقدمه فرموده: از ثقات نقل کرده.(۱)

بیان سوم: از مقدمه باز استفاده می شود که مضامین این کتاب را شهادت می دهد که حرف های ائمه است.

۱- (۱) - اگر ثقه ای گفت: «حدَّثنی ثقه»، آیا کفایت می کند؟ این در معالم و قوانین بود، ولی متأسفانه در کفایه و رسائل این مطلب حذف شده است.

و ایشان هم مال همان زمان شیخ مفید و شیخ طوسی، در قرن سوم و اوایل قرن چهارم است، و آن ازمنه راه های تشخیص روایات ائمه فراوان بوده است، بنابراین اخبار ایشان از باب محتمل الحس و الحدس حجت است. پس از جهت «سند» می توانیم اشکالات وارد بر این روایت را جواب بدهیم.

دلالت

بیان «حکومت» این است که مراد جدی از ادله ی امربه معروف که فرمودند: «نصیحت کنید و امرکنید»، تفسیرمی شود به این که: «ما نمی خواهیم شین و زشتی بر کسی واردکنید»، پس آن ادله مقید بشود به این که باید مخفیانه بگوییم. این، بیانی است برای حکومت، اما خیلی جلا و وضوح ندارد؛ چون ممکن است یک واقعیتی و یک اثر طبیعی را بفرمایند که: «اگر در خلوت بگوید، چون دست از عیبش برمی دارد باعث زینتش می شود. اما اگر علنی بگوید، چون باعث آشکارشدن عیبش می شود، باعث زشت شدنش در انظار می شود.». اگر واقعیت را می گوید، حتی باعث استحباب هم نمی شود؛ اثرش فقط همین است که با توجه به این واقعیت امربه معروف کنیم. آیا این روایت حاکم و ناظر به روایات امربه معروف است؟ یا یک اثر طبیعی را تذکرمی دهد؟ یک مقدار مبهم است، فلذاست که خیلی واضح نیست و محل اشکال است.

نتیجه: امربه معروف بنا بر احتیاط واجب حرام است

حضرت امام هم فرموده: «اگر متجاهر به فسق نیست، فیه اشکالٌ.» و واقعاً هم فیه اشکالٌ؛ چون مسأله غامض است؛ هر دو طرف دلیل دارد و از آب درآوردن مسأله، خالی از صعوبت و اشکال نیست.

اگر می گفتیم: «به تعارض می انجامد»، هر دو (امربه معروف و هتک مؤمن، و یا ترک امربه معروف و حفظ حرمت مؤمن) برای ما جایز بود. ولی اگر دلیل دوم راه دوم سندش تمام باشد و بیان حکومت هم تمام باشد، قائل به تقدیم ادله ی حرمت مؤمن می شویم و می گوییم: «حرام است جزماً». اما چون احتمال «حکومت» سنداً و دلالةً ضعیف است و احتمال تعارض هم وجود دارد، فلذا این موارد را فقیه می تواند به عنوان «احتیاط واجب» بگیرد؛ احوط (احتیاط واجب) این است که امربه معروف نشود. الا ـ این که آن گناه خفی یک گناه مهمی باشد که مطمئن باشیم که در مقام تزاحم مصالح و مفاسد، آن فرمایش مقدم است؛ مثلاً ـ طرف افراد زیادی را گول می زند و می برد در خانه اش به آنها تجاوزمی کند و بعد هم می کشدشان و داخل چاه خانه اش می اندازدشان، اما خیلی هم ظاهرالصلاح است. اینجا از آن جاهایی است که باید علنی بگوییم. و همینطور است اگر جاسوسی مخفیانه در خانه اش در حال جاسوسی است.

ص: ۳۰۴

فرع اول: متجاهر به فسق

فرع دیگری کـه در اینجـا بـود، این است که اگر این شـخص متجـاهر به فسـق هست، خـودش دو فرع می شـود: امرونهی کنیم نسبت به همان «ما تجاهر به»، یا امرونهی کنیم به غیر آن.

نسبت به فسق متجاهر

اگر نسبت بـه «ماتجـاهربه» می خـواهیم امرونهی کنیـم، در این مـوارد هم از طرفی اطلاقـات امربه معروف را داریم و از طرفی اطلاقات حفظ حرمت مؤمن را. ولی بعضی از اطلاقات حفظ حرمت مؤمن مثل «غیبت» تخصصاً شامل این فرع نمی شود؛ چون وقتی تجاهر می کنـد، مـا ستره الله نیست، پس ادله ی حرمت غیبت نمی آیـد. اما سایر ادله مثل حرمت هتك و تحقیر و ایـذاء وجود دارد.

اتّجاه اول: ترجیح ادله ی امربه معروف

قدیقال: آنچه از این ادله (حرمت ایذاء) اسـتفاده می شود، این است که همه ی اینها برای احترام مؤمن و شخصیت مؤمن حفظ بشود، و کسـی که تظاهر به فسق می کنـد، شارع فرموده: حرمت نـدارد. پس فلسـفه ی حرمت آن احکام، در این مورد وجود نـدارد. بنابراین ادله ی حفظ حرمت مؤمن کنار می رود؛ یا به این خاطر که سالبه به انتفاء موضوع است و اصـلاً حرمتی ندارد، یا به این خاطر که شارع فرموده: «چنین شخصـی احترام ندارد»؛ کما این که در مورد مال یا جان کافر حربی می گوید: «احترام نـدارد»، پس هم می شود جـانش را گرفت و هم می شود مالش را برداشت. اینجا هم می فرمایـد: کسـی که تجاهر به فسق می کند، احترام ندارد. پس آن ادله ای که بر اساس احترام است، اینجا را شامل نمی شود. پس ادله ی امربه معروف بدون معارض باقی مانده و اینجا را شامل می شود.

یکی از آن روایـاتی که بر مـانحن فیه دلالـت می کنـد، روایت هـارون بن جهم از امـام صـادق است، این روایـات، در «کتـاب العشـره»ی «وسائـل» و «جـامع احـادیث الشـیعه» هست. این کتـاب، از کتاب هایی است که خیلی باب دارد، این روایت، از باب ۱۵۴ حدیث چهارم است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَارُونَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ وَ لَا غِيبَةَ.(۱)

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَيْسَ لَهُمْ حُرْمَةٌ صَاحِبُ هَوًى مُبْتَدِعٌ، وَ الْإِمَامُ الْجَائِرُ، وَ الْفَاسِقُ الْمُعْلِنُ بِالْفِسْقِ.(۲)

چون نکره در صیاغ نفی است، پس هیچ حرمتی ندارد؛ چون حرمت خدای متعال را نگه نداشته، پس خودش هم هیچ حرمتی ندارد.

بیان دیگر هم این است که این ادله حکومت دارد؛ این ادله مفسِّر ادله ی حفظ حرمت مؤمن است؛ که آنچه درباره ی لزوم حفظ حرمت مؤمن گفتیم، درباره ی این افراد نیست.

تقریب استدلال به دو بیان

استناداً به این روایات، ادله ی حفظ حرمت مؤمن شامل این افراد نمی شود به هر دو بیان؛ یک بیان این است که از لسان آن ادله معلوم است که فلسفه ی جعل آن احکام حفظ احترام مؤمن است، و چون شارع خودش می گوید: «این افراد احترام ندارند»، پس آن احکام هم درباره ی این افراد جاری نمی شود. بیان دوم این است که این ادله ی احترام نداشتن این افراد، ناظر به آن ادله ی حفظ حرمت مؤمن است(۳) و حاکم بر ادله ی حفظ حرمت می شود. وقتی ادله ی حفظ حرمت مؤمن شامل این اشخاص نشد، ادله ی امربه معروف بدون معارض شامل شده و درنتیجه امربه معروف واجب است اگرچه حرمتش شکسته بشود.

ص: ۳۰۶

۱- (۲) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۲، ص: ۲۸۹.

۲- (۳) - همان.

۳- (۴) - مثل «لا شکّ لکثیر الشک» که می خواهد بگوید: احکامی که روی شک برده ایم را این شخص ندارد.

مناقشه ی سندی

این بیـان، محل اشـکال است؛ از این جهت که هر دو روایتی که خوانـدیم، اشـکال سـندی دارد. روایت اولی، مشـتمل است بر احمـدبن هارون که در کتب رجال توثیقی برای این شـخص نرسـیده است، لـذا محقق خوئی و همچنین شـیخنا الاسـتاد مرحوم آقای تبریزی فرموده که این روایت ضعیف است.

تخلص از اشکال سندی روایت اول

تنها راهی که برای تخلص از این اشـکال سـندی هست، این است که مرحوم صدوق از این احمدبن هارون روایات زیادی نقل کرده است. و در مواردی هم ترضیه دارد نسبت به او و فرموده: «رضی الله عنه». در علمای شیعه، به کار بردن ترضیه، برای آدم معمولی نیست، غیر از «غفر الله له» است.(۱) وقتی این دو مطلب را به هم ضـمیمه کنیم که مرحوم صدوق از او زیاد نقل کرده و درباره ی او هم چند بار ترضیه دارد، همین دلالت می کند بر وثاقت و امانت و خوبیِ ایشان.

اشکال به تخلص: کثرت نقل قرینه بر وثاقت نیست

البته ما به این اشـکال داریم صغرویاً و کبرویاً. اما صغرویاً؛ وقتی یک راوی از کسی زیاد نقل می کند، دلیل نمی شود که او را قبول دارد. شایـد رفته از او یـک کتـاب پانصدصـفحه ای گرفته و جاهـای زیـادی از او نقـل می کنـد. به علاوه ی این که نقل حـدیث از افراد، داعی اش فقـط این نیست که این حـدیث معتـبر است بنفسه، بلکه وقتی این احـادیث به هم ضـمیمه می شود، تـواتر اجمـالی یـا معنوی درست می شود و ممکن است به این جهت احـادیث را جمع کننـد. وقـتی در یـک مطلبی ده بیست روایت باشـد، انسان اطمینان می کند ولو این که تک تک سـندها محل اشـکال باشد. بنابراین این که بزرگان احادیث دیگران را نقـل می کننـد، لزوماً برای این نیست که معتبر است بنفسه. بلکه برای این است که بر این احادیث تحفّظ بشود و بعضـش بر بعض دیگر ضمیمه بشود تا باعث اطمینان و تواتر و امثال ذلک بشود.

ص: ۳۰۷

۱- (۵) - مرحوم شـیخنا الاستاد آقای حائری در درس اصول شان چند بار فرمودند که: «وقتی من فوت شدم، درباره من «اعلی الله مقامه» نگوییـد، بگوییـد: «غفر الله له».». خود ایشان نسـبت به پـدرشان آ شـیخ عبـدالکریم حائری نوشـته انـد که یک شـب داشـتند اصول می نوشـتند، وقتی خواسـتند از پدرشان مطلبی نقل کنند، ابتدا خواسـتند بنویسـند: «اعلی الله مقامه»، بعد نوشـتند: «تغمده الله برحمته»، بعد پدرم را خواب دیدم که گفت: «بارك الله».

اما اگر فقیهی اینطور نیست که فقط نقل کرده، بلکه اعتمادکرده است و ما «اعتماد» را فهمیدیم، آنجا می توانیم بگوییم: «ثقه است». مثل این که یک آدم معتمدی به کسی اقتدامی کند و نمازش را هم اعاده نمی کند؛ معلوم می شود که او را عادل می داند.

پس اعتماد یک فقیه بر یک راوی، باعث اثبات وثاقتش می شود، اما مجرد نقل دلالتی بر توثیق ندارد.

نتیجه: عدم تخلص از اشکال سندی روایت اول

شیخ صدوق اینطور نیست که برای همه ی استادهایش «رضی الله عنه» بگوید، لذا این عبارت ایشان در نگاه اولیه نشان دهنده ی اعتماد ایشان است. الا این که آن استاد حق بالایی گردنش داشته باشد،(۱) لذا ما اطمینان پیدانمی کنیم که حتماً به خاطر علوّ مقامش دارد «رضی الله عنه» می گوید، ممکن است به خاطر ادای چنین حقی باشد. البته خالی از اشکال نیست، اما در حدی هم نیست که بتوانیم طبق این روایت فتوابدهیم. برای فتوادادن باید به امور قویه ای استنادکنیم.

و للکلام تتمه، إن شاءالله فردا.

تنبیه پنجم امربه معروف مقابل جمع (فرع اول متجاهر / صورت اول فی ما تجاهر به) ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه پنجم: امربه معروف مقابل جمع (فرع اول: متجاهر / صورت اول: فی ما تجاهر به)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که در صورتی که این شخص، متجاهر به فسق باشد، امرونهی علنی چه حکمی دارد؟ فعلاً بحث در صورت اول است که می خواهیم از «ماتجاهربه» نهی کنیم. اینجا هم با دو طایفه روایات روبه رو هستیم: اطلاقات امربه معروف، و اطلاقات حفظ حرمت مؤمن. باید ببینیم در مواجهه ی با این دو دسته چه موقفی را باید اتخاذکنیم؟ اتجاه اول این است که ادله ی امربه معروف را تقدیم کنیم به این دلیل که بعضی ادله ی حفظ حرمت مؤمن مثل ادله ی غیبت اینجا را شامل نمی شود؛ چون فرض این است که غیبت اظهار ماستره الله است و او خودش اظهارکرده و کار ما اظهار نبوده و مصداق غیبت نیست. اگر غیبت را طوری معناکنیم که جلوی خودش گفتن باز هم غیبت باشد، از باب استثناء غیبت فاسق اشکال ندارد.

۱- (۶) – مرحوم آقای اراکی هر شب بعد از نماز مغرب و عشا می رفتند سر قبر کسی برایش فاتحه می خواندند. وقتی از ایشان علتش را پرسیدند، گفتند: از آن شخص حدیثی شنیده بودند که از کس دیگری نشنیده بودند. لذا احساس حقی می کرده اند، و این احترام ایشان دلالت بر وثاقت آن شخص ندارد.

اما آیه ی لایحبّ الله» هم اجمال دارد و مردد است بین کلامی که خودش سوء است با کلامی که حاکی از سوء است. بنابراین

«لایحبّ الله الجهر بالسوء» یک اجمالی دارد که نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

اما سه دسته ی دیگر حرمت هتک و ایذاء، متبادر از آن ادله این است که به خاطر حفظ احترام مؤمن است. پس با توجه به روایاتی که می گوید: «مُعلن به فسق، احترام ندارد.»، پس فلسفه ی این احکام وجود نداشته و درنتیجه مشمول این طایفه نمی شود. و نیز ممکن است تقریب کنیم به این که این روایاتی که می گوید: «احترام ندارد» ناظر به همان روایات حفظ حرمت مؤمن است و می خواهند بگویند: نیاز نیست احترام چنین افرادی را نگه دارید.

این بیان، در صورتی تمام است که دلیل تامّ و تمامی داشته باشیم که شارع بگوید: «چنین شخصی احترام ندارد»، گفتیم: سه روایت داریم که یکی هارون بن جهم، یکی هم روایت ابوالبُختری بود، یکی هم مرسله ی مفید است: «من القی جلباب الحیاء فلا غیبه له».

بدواً دو احتمال در این روایت هست: «من القی جلباب الحیاء بینه و بین ربه»، در این صورت غیبت چنین شخصی جایز است. اما اگر بگوییم: یعنی «بین الناس» یا مطلقاً هم بین الله و هم بین الناس، مصداقش همان است که بین الناس است چون بین الله هم در آن هست. وقتی غیبت ندارد، یعنی احترام ندارد.

این، مجموع ادله ای است که می توان به آنها استدلال کرد.

گفتیم: به روایت هارون بن جهم اشکال سندی هست که غیر از کثرت نقل صدوق و ترضیه ی ایشان دلیل دیگری بر وثاقتش نداریم.

مناقشه ی سندی به روایت دوم: ابوالبختری

ص: ۳۰۹

اشکال روایت دوم این است که نجاشی درباره ی «ابوالبختری» فرموده: «کان کذاباً و له احادیث»، شیخ طوسی: «عامی المذهب ضعیف». کشی: «کان من اکـذب البری»، ابن غضائری: «کـذاب عامی». پس رجالیون مهم تقریباً اتفاق دارند بر این که کذّاب است.

تخلص از این اشکال: تصحیح روایاتش از امام صادق

الا این که ابن غضائری ولو فروده: «کذاب عامی»، ولی بعدش فرموده: «إلا أن له عن جعفر بن محمد علیه السلام أحادیث کلها لا یوثق بها.»(۱) ، و این همـان مطلبی بود که در کـافی بارهـا عرض کردیم که ممکن است سـند ضـعیف باشـد ولی بشود به قرائنی بگوییم در این زمینه دروغ نگفته است. این بنـده ی خـدا هم به حسب بعضـی نقـل ها مادرش قوم و خویش امام صادق بوده است. و ابن غضائری که خیلی سختگیر است، درباره ی او اینطور فرموده.(۲) از این باب می گوییم: اعتماد به این روایت ممکن است.

استاد مـا هم دربـاره ی حمیری می فرمودنـد که در قرب الاسـناد روایات فراوانی از ابوالبختری نقل کرده، این روایات را جمع کرده انـد به خـاطر قرب سـند. کأنّ در فضای آن روز مسلّم بوده که حرف هایی که از امام صادق نقل می کنـد را راست می گوید، و به همین خاطر بوده که حمیری روایات او را در کتابش آورده است.

البته ممکن است کسـانی که قرب الاسـناد می نوشـته انـد، خودشـان اطلاـع از احول رجال حـدیث نداشـته باشـد، بلکه به نیت خـدمت به کسـانی که روایـات قرب الاسـناد را خواسـته انـد آن روایـات را در یک جا جمع می کنـد تا آنها خودشان سـند را بررسـی کننـد. همین الآن هم ما با بعضـی معاصـریم ولی بعضـی افراد را کسـی می گوید: «خوب است» دیگری می گوید: «بد است».

۱- (۱) - جلد۱، صفحه۱۰۰.

۲- (۲) - کتـاب ابن غضـائری اگرچه به ما نرسـیده است، ولی نقل علامه و ابن داود از کتاب ابن غضائری به دست ما رسـیده است.

معنای نقل، «اعتماد» نیست، لا خَلفاً و لا سَلفاً؛ فلـذا صدوق در اول کتبش می گوید: نمی خواهد مثل مصـنفین فقط روایات را جمع کنـد، بلکه می خواهـد فقط روایات صـحیح را جمع کند. پس معلوم است دعب مصـنفین این بوده که همه ی روایات را جمع می کرده اند.

روایت ابوالبختری یـک مفـادی دارد که بـا روایت هـارون بن جهم تطابق دارد؛ هارون بن جهم را هم اگرچه وثاقتش را اثبات نکردیم، ولی استناد دو نفر به شـرع، ممکن است برای انسـان اطمینان بیاورد که این حرف، ساختگی نیست. تطابق دو کلام از دو نفری که شواهد و قرائن می گوید: «شاید آدم خوبی باشند»، آیا باعث جزم آدم نمی شود که این حرف را زده اند؟!

تنها روایت ممکن برای اثبات جواز همه ی محرمات در هتک مؤمن

با تمسک به این روایات و غیر این روایات که دلالت بر جواز غیبت می کنـد آیا می توانیم اسـتفاده کنیم که تمام احکامی که بر اساس احترام است سلب می شود؟ یا این که همینقدر می فهمیم که فقط در این مورد (غیبت) احترام ندارد نه این که بالمره احترام ندارد؟ ادله ی «جواز غیبت» درباره ی «متجاهر به فسق» فقط می فهماند که در صورتی که کسی تجاهر به گناهی بکند، احترام او در این مورد با مانعی روبه روست و لـذا حرمت غیبت نمی آید. اما دلالتی ندارد بر این که هیچ گونه احترامی ندارد؛ چون فقط فرموده: «غیبت نـدارد». پس چون لسان ندارد و «عدم حرمت غیبت» اعم است از این که «اصـلاً حرمتی ندارد» یا این که «فقط حرمتِ از جهت غیبت را ندارد»، پس اگر روایت ابوالبختری را تمام بدانیم، دلیل داریم بر این که احترام ندارد. و اگر آن روایت را قبول نکنیم، نمی توانیم از جواز غیبت، به جواز سایر عناوین محرمه ای که هتک مؤمن است تمسک کنیم.

ص: ۳۱۱

نتیجه: وجوب امربه معروف

وقتی به روایت ابوالبختری اطمینـان پیـداکردیم، هم به خـاطر توثیق روایـاتش توسط ابن غضائری و کثرت نقل حمیری از او، و هم به خاطر تطابق با روایت هارون بن جهم، پس متجاهر به فسق، هیـچ احترامی ندارد و درنتیجه ی ادله ی حرمت هتک مؤمن شـاملش نشـده و فقـط ادله ی امربه معروف شـاملش می شـود. پس می تـوانیم بگوییم: ادله ی امربه معروف مـانعی در قبـالش نیست و باید امربه معروف کنیم.

بیان شیخ اعظم: امربه معروف این شخص، احسان به اوست

در این اتجاه، بیان دیگری هم می شود گفت؛ و آن، بیان شیخ اعظم است؛ که اولاً امربه معروف، احسان در حق فاسق است. و ثانیاً همه ی آن حرمت های شکستن حرمت مؤمن برای این است که مضرتی به مؤمن واردنشود. نتیجه این می شود که ادله ی حرمتِ شکستن حرمت مؤمن، هتکی که باعث احسان می شود را شامل نمی شود.

اشکال: احسان بودن امربه معروف این شخص، محرز نیست

اشـکالاتی که محققین کرده اند، اینجا هم می آید. ولکن احسان بودنش را ممکن است کسـی اشکال صغروی کند. یادم نمی آید این حرف را آنجا (در فرع دوم) گفته باشم. و آن، این است که از کجا معلوم که احسان باشد؟! ممکن است احسان باشد و ممکن است نباشـد؛ چون اگر خـدای متعال بنا دارد او را ببخشد بدون این که آبرویش برود و بدون این که ایذاء بشود، پس این کار من در حق او، دیگر احسانی نیست؛ چون وقتی احسان در حقش بود که باعث توبه اش شده و مانع عذابش بشود.

در حدیث هست که حضـرت موسـی به خدای متعارض عرض کرد که می خواهد همنیشین خودش را بشناسد، به موسی گفته شد: «همنشـین تو فلان قصاب است»، موسی رفت او را دید، آن قصاب گفت: «شاید گناهانی هم داشته باشد» اما شب اولی که ازدواج کردم، فهمیـدم که باکره نیست، اما به کسـی نگفتم که آبرویش نرود. خـدای متعال به خاطر این جهت که آبروی بنده اش را حفظ کرده، او را همنشین موسی قرارداده است.

ص: ۳۱۲

اینجا هم احتمال دارد که خداوند بخواهد به او احسان کند بدون این امور. وقتی بدون این امور و آبروریزی ها خداوند می خواهد به او احسان کند، این که من آبرویش را بریزم، چطور احسان در قصد اوست؟! درست است که اینجا قصد احسان داشته، اما آیا فعلش هم احسان است؟! مثل دکتری که در عمل جراحی اش قصد احسان دارد ولی طرف زیر عمل می میرد، اینجا دکتر اگرچه مؤاخذه نمی شود (البته اگر برائت نگرفته باشد، ضامن است.)، ولی کارش به مجرد قصد «احسان» احسان نیست.

این، اتجاه اول بود. اتجاه دیگری هم وجود دارد که بایدبررسی کنیم.

تنبیه پنجم امربه معروف متجاهر (در غیر ماتجاهر/ وتنبیه ششم احتمال تأثیرخلاف) ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه پنجم: امربه معروف متجاهر (در غیر ماتجاهر/ وتنبیه ششم: احتمال تأثیرخلاف)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر امربه معروف می دانیم در خفا اثر ندارد ولی علنی اثر دارد، وظیفه چیست؟ فرع دوم (غیرفاسق) را اول بحث کردیم، در فرع دوم تقریب کردیم که امربه معروف مقدم است؛ به این بیان که از طایفه ی حفظ حرمت مؤمن بعضی مثل «غیبت» سالبه به انتفاء موضوع است، «لا یحبّ الله الجهر بالسوء» اجمال دارد، از بقیه ی روایات و عناوین حفظ حرمت مؤمن هم استفاده می شود که مبنای این طایفه «احترام به مؤمن» است و چون شارع گفته، به دو بیانی که گفته شد، اینجا را شامل نمی شود. بیان شیخ اعظم را هم متعرض شدیم و مناقشه کردیم، لکن بعضی دوستان مناقشاتی فرمودند و لذا آن مناقشه احتیاج به تأمل بیشتری دارد.

اگر امربه معروف بدون هتک ممکن است

نکته ای که باید توجه کنیم، در مواردی که شخص تجاهر دارد و از ماتجاهربه می خواهیم نهی کنیم، لازم نیست که همه ی جاها هتک لازم بیاید. اگر مخفی بود، آشکارکردنش هتک بود. اما کسی که خودش علنی انجام می دهد، همه جا تحقیر او نیست. مثلاً اگر به تندی او را نهی کنند یا در جمعی به یک سخنرانی را نهی ازمنکر کنیم که خبر ندارند این کار اشکال دارد. پس اگر کسی می تواند فاسقی را بدون این که تحقیرش کند در مقابل جمع محترمانه امربه معروف کند، در این فرض ادله ی امربه معروف با ادله ی هتک تعارضی ندارند و باید بدون هتک امربه معروفش کند.

ص: ۳۱۳

صورت دوم: نسبت به غیرماتجاهربه

وقتی که می دانیم یا احتمال می دهیم که: «آن گناهِ مخفیانه اش را اگر بگوییم، ترک می کند.»، در این صورت، وظیفه

چیست؟ اینجا هم قهراً با همان دو طایفه روایات مواجه ایم؛ طایفه ی اول اطلاقات امربه معروف است، و طایفه ی دوم شامل سه دسته است: حرمت غیبت، لایحبّ الله الجهر بالسوء، و حرمت هتک مؤمن.

دسته ی اول: ادله ی حرمت غیبت اما آیا ادله ی غیبت اینجا را شامل می شود یا نه؟ در بحث «غیبت» بستگی دارد به این که مبنای ما چی باشد؛ اگر کسی قائل باشد به این که «وقتی کسی تجاهر به فسقی کرد، غیبتش در کل عیوبش جایز است، ولو در غیر ماتجاهربه.»، در این ورت ادله ی حرمت غیبت این صورت را شامل نمی شود. عده ای این فتوا را داده اند؛ از جمله مرحوم آقای تبریزی در ارشاد الطالب(۱) ، در رساله شان نمی دانم چی نوشته اند.(۲)

۱- (۱) - مرحوم شیخ انصاری در «مکاسب» می فرمایند: «و هل یجوز اغتیاب المتجاهر فی غیر ما تجاهر به؟»، مرحوم آقای تبریزی ذیل این عبارت می فرمایند: «الأظهر جواز ذلک، کما علیه جماعه، و تقتضیه صحیحه ابن ابی یعفور، حیث أن ظاهرها جواز تفتیش سائر عیوب المتجاهر، فیجوز أیضا إظهار تلک العیوب بعد العلم بها، علی ما تقدم من عدم احتمال الفصل بین الجوازین، و یدل علیه أیضا روایه هارون بن الجهم المتقدمه.». إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۱، ص: ۲۰۲.

۲- (۲) - در استفتائات در سؤال۱۰۱۲ از ایشان می پرسند: «غیبت کردن کسی که علنی گناهی کرده است، آیا در خصوص آن گناه جایز است؟ و یا کلًا جایز است؟»، ایشان در پاسخ می فرمایند: «بسمه تعالی .: بنابر احتیاط، به همان گناهی که تجاهر به آن کرده اکتفا شود، و اللّه العالم.». استفتاءات جدید (تبریزی)؛ ج ۲، ص: ۲۲۵

دسته ی دوم: لایحبّ الله

«لایحب الله الجهر بالسوء» هم اجمال دارد و درنتیجه اینجا را نمی گیرد؛ نمی دانیم: «خود کلام سوء باشد یا حاکی از سوء؟».

دسته ی سوم: ادله ی حفظ حرمت مؤمن

اگر روایات عدم حرمت فاسق را بپذیریم

دسته ی سوم هم به همان بیانی که در صورت اول گفتیم، ممکن است بگوییم: اینجا را شامل نمی شود؛ چون ظاهر آن روایات این بود که المُعلن بفسقه احترام ندارد، و بر اساس همان حرف که این ادله بر اساس احترام است، پس نسبت به امر مخفیانه هم می توان او را امرونهی کرد.

چون دلیل دال بر حرمت سند محکمی نداشت، اینجا از آن جاهایی است که امر فقیه برای خودش کأنّ دائر بین محذورین است و برای خودش مشکل ایجادمی کند. در این موارد، برای مقلدین خوب است ارجاع به غیر بدهد و مؤونه ی عمل مکلفین را به عهده نگیرد. و ما از سیره ی بزرگان می بینیم که خیلی از بزرگان در امثال این جاها می گویند: «من خودم نمی خورم، به فرزندانم هم می گویم: نخورند».

اگر روایات عدم حرمت فاسق را نپذیریم

اما اگر کسی به آن روایات اشکال کرد، نسبت به ماتجاهربه، حرف ها همان حرف هایی می شود که در فرع اول گفتیم؛ چون می خواهد امرونهی کند نسبت به غیر ماتجاهربه.

تنبیه ششم: احتمال تأثیر خلاف

مرحوم امام در ذیل همین شرط احتمال تأثیر فرموده اند که: «اگر ما احتمال تأثیر می دهیم، اما احتمال خلافش را هم می دهیم؛ به این معنا که احتمال می دهیم اگر او را نهی ازمنکر نکنیم، ممکن است خودش ترک کند.»، ولی این احتمال را هم می دهیم که: «اگر او را نهی کنیم، تصمیم می گیرد که علی رغم گفته ی ما مصرّ بر گناهش بشود.»، در این صورت وظیفه ی ما چیست؟

ص: ۳۱۵

در امور سیاسی، مصداق زیاد پیدامی کند؛ که شاید فلان حزب در اثر این حرف من به عکس عمل کند.

اقوال

در این مسأله سه قول داریم: عدم وجوب، که مرحوم امام خودشان همین قول را اختیار کرده اند: «لو احتمل التأثیر و احتمل تأثیر الخلاف فالظاهر عدم الوجوب.»(۱) .

قول دوم: امربه معروف، واجب است.

قول سوم: تفصیل؛ احتمال تأثیر اگر ارجح است به این صورت که مثلاً هشتاد درصد احتمال تأثیر می دهد، واجب است امربه معروف کند. مرحوم سبزواری در «مهذب الاحکام» این نظر را فرموده‌اند: «لو احتمل تأثیر الخلاف أیضا و لم یکن أرجح من خلافه لا یجب.»(۲) .

دلیل قول به وجوب

تحقق شرط «احتمال تأثیر» و شمول اطلاقات امربه معروف

منشأ قول به وجوب این است که شرط امربه معروف فراهم است؛ چون احتمال تأثیر می دهیم، موضوع برای اطلاقات امربه معروف حاصل است، و مبرِّری برای عدم وجوب نداریم. صرفاً احتمال خلاف می دهیم، اطلاقات ادله ی امربه معروف، این احتمال را نفی می کند؛ کأنّ شارع با این اطلاقش گفته: «به این احتمالات توجه نکن»؛ چون می دانسته ما خیلی جاها اشتباه تشخیص می دهیم. آن کسی که خبر واحدی برای ما نقل می کند، ممکن است با این خبرش بخواهد بدعت در دین بگذارد، ولی شارع گفته: «تو به این کارهایش کار نداشته باش، خبرش حجت است.». در مانحن فیه هم شارع گفته: تو به این احتمالات کار نداشته باش و اطلاق جاری کن.

عدم مقیِّد روایی

و ما هم مقیِّد روایی یا لبّی نداریم که این اطلاقات را مقید کند به این که: «به شرط این که احتمال تأثیر خلاف ندهید».

۱- (۳) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

۲- (۴) - مهذب الأحکام (للسبزواری)؛ ج ۱۵، ص: ۲۶۴.

استصحاب عدم تأثیر خلاف

به علاوه ی این که با جریان استصحاب عدم تأثیر خلاف، این احتمال را هم نفی می کنیم؛ نمی دانیم: «آیا تأثیر بر خلاف دارد یـا نـدارد؟»، با استصحاب این احتمال را نفی می کنیم؛ یقین داریم که قبل از این حرف ما مصرّ نبود، شک می کنیم که: «آیا بعد از این حرف ما مصرّ می شود یا نه؟»، استصحاب عدم اصرار جاری می کنیم.

استصحاب عـدم تأثیر خلاف، موضوع برخی عناوین محرَّمه ی محتمله را از بین می برد؛ مثلاً اگر تأثیر بر خلاف داشته باشـد، شبهه اش «تسبیب به باطل» است؛ من سبب شده ام که او ترک واجب کند. یا مثلاً اگر این کار من تأثیر بر خلاف داشته باشد، اعـانه ی بر اثم کرده ام. پس عنوان محرِّم این کـار مـا، تسبیب به باطـل یـا اعانه ی بر اثم است، ولی موضوع محرز نیست: نمی دانم: «آیا تسبیب باطل است یا نه؟»، نمی دانم: «آیا اعانه بر اثم است یا نه؟»، استصحاب می کنم عدم این موضوع را.

نتیجه: ترجیح وجوب

پس اگر به اطلاقـات امربه معروف نگـاه کنیم و مقیِّدی هم نداشـته باشـیم، همین دلیل وجوب است. و این دلیل، دلیل قوی ای است. اگر بخواهیم قول به عـدم وجوب یا تفصـیل را ترجیـح بدهیم، باید یک دلیلی بیاوریم که این اطلاقات را جواب بدهیم. حضرت امام هم که فرموده: «فالظاهر»، به خاطر همین اطلاقات است.

ادله ی قائلین به عدم وجوب

شارحین کلام امام، وجوهی در مقام فرموده اند، ببینیم: آیا این وجوه ینفع للمقام ام لا؟

دلیل اول: لغویت

بعضـی فرموده انـد: این اقدام، لغو است. پس مشـمول اطلاقات ادله نمی شود به خاطر لغویت. در «دلیل تحریر الوسـیله» فرموده انـد: «أنّ احتمال التأثیر، معارض لاحتمال تأثیر الخلاف. و الاقـدام بمثل هذا العمل، لغوٌ. فشـمول الإطلاق لمثل هذا الفرض، غیرُ معلوم. و مقتضـی الأصـل، عـدمُ الوجوب.». مقیِّدی که اینها پیـداکرده انـد برای این که جلوی اطلاقات ادله ی امربه معروف را بگیرنـد، لغویت است. وقتی آن اطلاقات به خاطر آن لغویت شامل اینجا نشـد، پس به نحو شـبهه ی حکمیه شک می کنیم که: «اینجا بر ما واجب است یا نه؟»، برائت جاری می کنیم.

ص: ۳۱۷

مناقشه: لغو نیست

سؤال این است که: «چرا لغو است؟»، مـا احتمال تأثیر هم می دهیم، و شارع می دانـد در خیلی از جاها ما اشـتباه می کنیم؛ لـذا بالاطلاـق فرموده که مـا کـاری به احتمـال خلاـف نداشـته باشـیم و هر جـا که احتمـال تـأثیر دادیم، امربه معروف کنیم. همـان احتمـالی کـه بـه ذهـن آدمْ ضـعیف اسـت، خیلی جاهـا ممکـن اسـت اثربکنـد. بنـابراین لغـویت را احرازنکرده ایم تـا بگـوییم: «اطلاقات، شامل اینجا نمی شود.». پس این راه تمام نیست.

دلیل دوم: نقض غرض شارع

راه دوم این است که اگر بگوییم، غرض شارع از امربه معروف نقض می شود؛ غرض شارع از وجوب امربه معروف، این است که آن معروف را اتیـان کنـد، وقـتی احتمـال می دهم که بـا گفته ی من بـدتر می شود، پس احتمـال می دهم که نقض غرض شارع بشود.(۱)

مناقشه ی اول: نقض غرض لازم نمی آید

جواب این است که نقض غرض لازم نمی آید؛ شارع مقدس می خواهد که ما بگوییم، شاید هدفش «اتمام حجت» باشد، البته خودمـان در این که هـدف شـارع اتمـام حجت باشـد منـاقشه کردیم. اگر او بعـداً بر خلاف گفته ی ما عمل می کنـد، تقصـیر خودش است. اگر کسـی با خـدا لـج می کنـد، خـدا نبایـد به او امرونهی کند. بنابراین «نقض غرض» هم برای ما روشن نیست. ممکن است بسـیاری از این مواردی که ما احتمال خلاف بدهیم، اشـتباه کنیم و به همین خاطرِ کثرت اشتباهات ما شارع به این احتمال ما ترتیب اثر نداده است.

ص: ۳۱۸

۱- (۵) - و امـا وجه سـقوط الوجوب فلمـا یلزم من نقض غرض الشـارع. فهو و ان یحتمـل تأثیر إنکاره فی الترک الّا انه یحتمل أیضا تأثیره فی إصـرار الفاعل علی المعصـیه فهو حینئذ یأمر بمحتمل المعصـیه. دلیل تحریر الوسیله: الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ ص: ۱۴۲.

مناقشه ی دوم: موضوع نقض غرض محرز نیست[1]

شاید هم بتوان به این نحو پاسخ داد که بر فرض اگر هم غرض شارع از وجوب امربه معروف فقط اتیان معروف توسط مأمور باشد و نقض این غرض هم حرام باشد، مانحن فیه مشمول این حرمت نیست؛ چون موضوع این حرمت برای ما محرز نیست؛ چون فقط احتمال می دهیم غرضش نقض بشود. موضوع حرمت، نقض غرض است پس باید احراز بشود. موضوع امربه معروف، احتمال تأثیر است که بالوجدان وجود دارد. پس موضوع وجوب امربه معروف محرَز است، ولی موضوع حرمت نقض غرض محرز نیست.

دلیل سوم: تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه

فرموده اند: «و ذلک لعلّه لأنّ مع تأثیر الخلاف، لم یتحقق شرطُ وجوب الأمر و النهی، و هو التأثیر بناءً علی أن احتمال التأثیر شرطٌ فی وجوبهما.»[2] . اگر واقع امر این باشد که تأثیر در خلاف بگذارد و او تصمیم بر استمرار بگیرد، پس حرف من، در واقع و در خارج، تأثیری ندارد، پس شرط وجوب امربه معروف محقق نیست؛ چون تأثیر وجود ندارد. بنابراین لعلّ تأثیری نباشد پس شرط امربه معروف محقق نیست. بنابراین تمسک به ادله ی امربه معروف، کأن تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه است.

مناقشه: بیان عجیبی است

یا ما نمی فهمیم چی می خواهند بگویند، یا اگر همین است که ما می فهمیم، بیان عجیبی است! چون آنچه شرط بود، احتمال التأثیر بود که بالوجدان موجود است، نه واقع التأثیر.

دلیل چهارم: عجز بر تحقق مقصود از امربه معروف

بیان دومی که گفته شده است، این بوده که: «کما أنّ مع احتمال تأثیر الخلاف لایقدر علی ایقاع المعروف و المنع عن المنکر؛ لأن مع احتمال تأثیر الخلاف، یمکن أن یُفید أمرُه أو نهیُه العکسَ.»[3] . بیان دیگر این است که در این فرض، قدرت بر هدف ندارد. امرونهی، طریق به آن مقصود اصلی یعنی اقامه ی فرائض است. و در این فرض که احتمال خلاف می دهد، قدرت بر آن هدف و مقصد ندارد.

۱- (۶) - مناقشه دوم، از مقرر است.

۲- (۷) - کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، (آیت الله سیدمحسن خرازی)، ص۸۶.

۳- (۸) - همان.

مناقشه: وظیفه ی شاکّ در قدرت، اقدام است

این بیـان هم مشـکل است؛ چون من مُحرِز عـدم قـدرت نیسـتم، و به مجرد احتمال عـدم قـدرت نمی توانم تکلیف را رهاکنم؛ وظیفه ی شاکّ بر قدرت، اقدام است.

نتیجه: عدم تمامیت این چهار دلیل

بنابراین کسانی که خواسـته انـد با تمسک به این ادله، فتوای حضـرت امام را توجیه کننـد، بیانات شان قانع کننده نیست طوری که ما بتوانیم با این بیانات، رفع ید از اطلاقات امربه معروف کنیم. آیا می توانیم برای رفع ید از اطلاق بیانی اقامه کنیم؟ یمکن أن یقال، إن شاءالله برای شنبه.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه ششم احتمال تأثیر خلاف / دلیل پنجم سیره) ۹۵/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه ششم: احتمال تأثیر خلاف / دلیل پنجم: سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این فرع بود که اگر آمر و ناهی در کنار این که احتمال تأثیر می دهد، احتمال تأثیر خلاف هم می دهد؛ یعنی احتمال می دهـد که گفتن او مـانع ترک منکر بشود، در اینجا وظیفه چیست؟ گفتیم: سه قول در این مسأله هست. قول اول این بود که «لایجب» و این فرمایش حضـرت امام در «تحریرالوسیله» بود، قول دوم وجوب است، و قول سوم تفصیل است بین این که کدام احتمال ارجـح است؛ اگر تأثیر در خلاف ارجح بود، نباید امرونهی کند. ولی اگر احتمال تأثیر در خلاف مساوی بود با احتمال تأثیر یا احتمال تأثیر ارجح بود، امربه معروف واجب است.

دلیل قول اول اطلاقات امربه معروف بود؛ چه احتمال تأثیر خلاف بدهیم، و چه احتمال تأثیر خلاف ندهیم. در مقابل این دلیل، چهار دلیل اقامه کردنـد که بیان کردیم و مناقشه کردیم: لغویت، نقض غرض، تمسک به اطلاق در شـبهه ی مصـداقیه، و عدم قـدرت؛ که گفتیم: «در شک در قدرت، وظیفه اقدام است.»، مگر این که قدرت شـرعی شـرط باشد مثل اسـتطاعت، وگرنه در قدرت عقلی باید اقدام کنیم الا این که احرازبشود عدم قدرت.

ص: ۳۲۰

دلیل پنجم: سیره ی عقلا

سیره ی عقلا را به دو بیان می توان تقریرکرد:

بیان اول: تقیید اطلاقاتِ منعقدشده توسط سیره

سیره ی عقلا بر این است که وقتی هم احتمال منفعت می دهند و هم احتمال ضرر، اقدام را غیرعقلایی قلمدادمی کنند؛ مثلاً احتمال می دهد که اگر جرّاحی کند خوب می شود و احتمال هم می دهد که بدتر بشود. بنابراین این سیره، مقیِّد اطلاقات امربه معروف می شود.

مناقشه: این بیان، دوری است

این بیان، محل اشکال است؛ اشکال مشترکش (با بیان دون) را بعد می گوییم، اشکال مختصش این است که این بیان، دوری است؛ نظیر همان تمسک به سیره برای حجیت بر خبرواحد است؛ چون تمسک به این سیره ی عقلائیه، فرع بر این است که اطلاقاتِ عدم حجیت ظن، رادع از آن سیره ی عقلا در عمل به خبر واحد نباشد؛ ممکن است شارع با اطلاقاتِ مثل «إن الظن لایغنی من الحق شیئاً» بخواهد آن سیره را ردع کند. در مانحن فیه هم (که سیره ی عقلائیه داریم بر این که وقتی احتمال ضرر می دهند، بر منفعت محتمل اقدام نمی کنند.)، این سیره ی عقلائیه نمی تواند مقیِّد اطلاقات ادله ی امربه معروف باشد؛ چون تقیید اطلاقات ادله ی امربه معروف، متوقف است بر عدم رادعیت این سیره، و عدم رادعیت این سیره متوقف است بر تقیید اطلاقات امربه معروف، و این دور است.

البته این هم مطلب مهمی است که شارع تارتاً می خواهد سیره ای را براندازد، ولی تارتاً می خواهد اعلام موقف کند. در سیره هایی که می خواهد براندازد، با یک بار و دو بار گفتن، محقق نمی شود. اما اگر فقط می خواهد اعلام موقف کند و بگوید: «من این سیره را قبول ندارم»؛ اینجا قدیقال که با اطلاقات هم می تواند ردع کند. این حرف را اولین کسی که دیدیم گفته اند، حاج آقا سیدمصطفی خمینی بوده است.

ص: ۳۲۱

بیان دوم: عدم انعقاد اطلاقات به خاطر سیره

هر وقت سیره ی عقلائیه ای باشد بر خلاف اطلاقات، در این صورت نسبت به «ظهورات»، دو مقام در باب «سیر» وجود دارد: یک مقام این است که ظهور دارد و مقیدمی شود، یک مقام این است که در اثر ارتکاز آن سیره اصلاً ظهوری در اطلاق منعقدنمی شود. مثلاًـ «عمد الصبی خطأ» را آیا می توانیم مطلق معناکنیم و مثلاً بگوییم: «روزه بگیرد ناهار هم بخورد و روزه اش هم درست است؟»! آیا می توانیم بگوییم: «در نماز حرف بزند و نمازش هم صحیح است»؟ این اطلاق اصلاً منعقد نمی شود؛ چون این ارتکاز وجود دارد که این اطلاق، فقط در باب جنایات است؛ یعنی از او فقط دیه بگیرید، قصاصش نکنید. از اول اصلاً اطلاقش منعقد نمی شود، نه این که اطلاقش منعقدمی شود و بعد مقید می شود. این مطلب هم مطلب حقی است که اگر یک سیره ی راسخه ای باشد، نه تنها اطلاقات، بلکه حتی عمومات انصراف دارد.

تقریب اول می گفت: اطلاق دارد تقییدش می کنیم، تقریب دوم می گوید: اصلاً جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد.

مناقشه ی صغروی

آیا چنین سیره ای داریم؟ یا عقلا این سیره را بعضی جاها دارند و لذا باید قائل به تفصیل بشویم؟

عقلا در حین دوران امر بین سود و زیان، چند موقف دارند: تارتاً می دانند سودمی کنند، پس اقدام می کنند. تارتاً می دانند ضررمی کنند، پس اقدام نمی کنند. و تارتاً شک بین سود و زیان دارند؛ اینجا احتمال و محتمل را محاسبه می کنند؛ مثلاً وقتی با این یک میلیارد سرمایه سرمایه گذاری کنیم، اگر سودکنیم، صدمیلیارد سودمی کنیم، ولی اگر سودنکنیم، سرمایه مان نصف می شود، عقلا اینجا اقدام می کنند. در مانحن فیه محاسبه ی عقلا چطور است؟

ص: ۳۲۲

آقای حائری بارها در درس می فرمود که بایـد به مرّ شـریعت عمل کنیم؛ مثلاً اگر از ادله فهمیدی که ستر وجه و کفین واجب نیست، نبایـد احتیـاط کنی و بگویی: «یکی از مهم ترین جاهـایی که تهییـج شـهوت می کنـد، وجه است.». اینجا هم اگر شارع فرموده: «مروا بالمعروف»، ولو احتمال تأثیر خلاف می دهی، ولی به مرّ همین اطلاقات باید عمل کنی.

نتیجه: وجوب الا این که احتمال تأثیر خلاف زیاد باشد

در مانحن فیه اگر احتمال تأثیر خلاف، خیلی بالاست و درنتیجه احتمال تأثیر احتمال عقلایی نیست، ادله ی امربه معروف اصلاً شاملش نمی شود؛ کما این که مراجع معظم تقلید در رساله هایشان نوشته اند: شرط وجوب، «احتمال تأثیر»ی است که عقلایی باشـد. ولی اگر احتمال تأثیر خلاف اندک باشد، سـیره ی عقلا در چنین مواردی مانع انعقاد اطلاقات ادله ی امربه معروف و یا حتی باعث تقیید آنها نمی شود. این ابحاث، متأسفانه در کتب اعاظم بحث نشده و موارد ناپختگی فراوانی دارد.

نتیجه: وجوب امربه معروف

اینجـا، از آن جاهـایی است که بر خلاـف آنچه که در تحریر الوسـیله است، نتیجه ی مباحثه ی ما این شـد که اگر احتمال تأثیر خلاـف آنقـدر قوی است که احتمال تأثیر احتمال عقلایی نیست، امربه معروف واجب نیست چون شـرط وجوب امربه معروف که «احتمـال تـأثیر عقلایی» است محقق نیست. و اگر احتمال تأثیر خلاف آنقـدر قوی نبوده و احتمال تأثیرْ عقلایی است، امربه معروف واجب است چون شرط وجوب امربه معروف محقق است. پس ملاک وجوب در این فرع، این است که «احتمال تأثیر» بدهیم و «احتمال تأثیر خلاف» احتمال عقلایی نباشد.

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / ادله ی قول به وجوب و عدم وجوب) ۹۵/۱۱/۰۹

ص: ۳۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه هفتم: تأخیر تأثیر / ادله ی قول به وجوب و عدم وجوب)

تنبیه هفتم: تأخیر تأثیر

محل نزاع و فتوای حضرت امام

یکی دیگر از تنبیهات شرط ثانی، این فرع است که حضرت امام در تحریرالوسیله مطرح فرمودند که فرض ما آن جایی است که احتمال تأثیر در اصل عدم وقوع منکر در خارج را نمی دهیم و می دانیم این اثر بر آن مترتب نیست، ولی اثر در تعویق و تأخیر دارد؛ مثلاً می خواهد منزلی را غصب کند، نهی ما اثر ندارد در این که غصب نکند، ولی باعث می شود که غصب را به تأخیر بیندازد. در این موارد که اثر امرونهی فقط در تأخیر و تعویق است، در اینجا وظیفه چیست؟

مرحوم امام این حالت را به دو صورت تقسیم فرموده اند؛ صورت اول این است که اگر احتمال می هیم بعداً این منهیّ توانایی انجام این کار را نخواهدداشت، نهی ازمنکر واجب است. صورت ثانیه این است که احتمال عدم توانایی در آینده نمی دهیم، در این صورت می فرمایند که احوط واجب است بل یجب. پس در صورت ثانیه، یک دغدغه ای دارند؛ ابتداءً فتوانمی دهند، بعد ترقی می کنند می فرمایند: «بلکه واجب است».(۱)

این بحث در امور سیاسی فراوان پیش می آید؛ می داند که الآن انجام نمی دهد، ولی لااقل باعث می شود به تأخیر بیفتد. اینجا آیا واجب است نهی ازمنکر کند یا نه؟

ما هم به تبع مرحوم امام این فرع را دو قسمت می کنیم:

ص: ۳۲۴

۱- (۱) - مسأله ۱۸ لو احتمل التأثیر فی تأخیر وقوع المنکر و تعویقه فان احتمل عدم تمکنه فی الآتیه من ارتکابه وجب، و إلا فالأحوط ذلک، بل لا یبعد وجوبه. تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

صورت اول: بعداً توانایی انجام را ندارد

در صورت اول، دو احتمال وجود دارد: وجوب و عدم وجوب.

منشأ قول به وجوب

منشأ قول به وجوب این است که آنچه از ادله ی اشتراط شرط ثانی فهمیدیم، این است که احتمال تأثیر بدهد مطلقاً؛ به معنی عدم وقوع منکر در خارج؛ یعنی احتمال بدهد در اثر نهی او منکر در خارج محقق نمی شود؛ چه نهی ازمنکر ما تمام العله

باشـد، و چه جزءالعله باشـد. و در این صـورت، این شـرط فراهم است؛ چون بـا گفتن او بخشـی از علت عـدم وقوع محقق می شـود. پس در مـانحن فیـه هم نهی ازمنکر مـا علت می شـود برای عـدم وقـوع منکر، لکن فرقش بـا جاهـای دیگر این است که جاهای دیگر احتمال می دهیم نهی از منکر ما تمام العله باشد، اینجا چنین احتمالی نمی دهیم.

منشأ قول به عدم وجوب

دلیل اول: از روایات ما استفاده می شود که نهی ما باید علت تامه باشد

دلیـل بر این که واجب نیست، این است که آنچه از ادله فهمیـده می شود این است که احتمـال بـدهیم نهی مـا علت تـامه برای عدم وقوع منکر باشد، ولی در مانحن فیه چنین احتمالی منتفی است، پس واجب نیست.

دلیل دوم: همین مطلب از ادله فهمیده شود

دلیـل دومی که ممکن است اقـامه بشود، این است که مـا به ادله ی لفظیه و روایـاتی که مسـتند بود وقتی مراجعه می کنیم، می بینیم همین مطلب از آن استفاده می شود:

۱- یحیی الطویل

از جمله روایت یحیی الطویـل بود که فرمود: «وَ- بِهَـذَا الْإِسْـنَادِ قَـالَ قَـالَ أَبُو عَبْـدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ»(۱) ؛ ظـاهر «فاء» این است که آن چیزی که در اثر امرونهی ما پیـدامی شود، اتّعاظ ماست، نه این که علتش امور خارجی است پس از این که در اثر گفتن ما به تأخیر انداخت. اگر گفتن ما فقط همینقدر اثر داشته باشد که به تأخیر بینـدازد و فردا نتوانـد انجام دهد، این عدم توانایی بر انجام دادن، اتّعاظ حاصل از نهی ازمنکر ما نیست. پس نهی ازمنکر آن جایی واجب است که احتمال بـدهیم گفته ی ما را می پذیرد و متّعظ می شود. پس اگر مسـتند ما این روایت باشد، مانحن فیه را شامل نمی شود.

۱- (۲) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۵، ص: ۶۰.

۲- وصیت امیرالمؤمنین به امام حسن

«مِنْ وَصِیَّهِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ص لِوَلَدِهِ الْحَسَنِ ... مِنْ صِفَهِ الْعَالِمِ أَنْ لَایَعِظَ إِلَّا مَنْ یَقْبَلُ عِظَتَهُ»(۱) : عالم، حرف زدنش را بیخود خرج نمی کند. مرحوم آیت الله بروجردی وقتی رفتند نجف، علما به ایشان گفتند: نامه ای بفرمایید به رضاخان، ایشان قبول نکردند، فرموده بودند: «چون خدای متعال به من یک آبرویی داده که باید در جای خودش مصرف بشود. و می دانم که این حرف اثر ندارد و مکانت یک عالم دین از بین می رود.». اینجا هم حضرت می فرمایند: «عالم، همینجوری موعظه نمی کند؛ مگر بداند موعظه اش قبول می شود.». «عظه» این است که ترکش کند، نه این که به تأخیر بیندازد.

۳- جعفریات

«أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِی مُوسَی قَالَ حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا یُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ یُنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ جَاهِلٌ فَیُعَلَّمُ أَوْ مُؤَمَّلٌ یُرْتَجَی.»(۲) ؛ اگر این رجاء در او جود ندارد و نمی پذیرد، واجب نیست.

۴- مسعدهبن صدقه

«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قال: هَذَا عَلَی أَنْ یَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِکَ یُقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»؛ اینجا هم برداشت می شود که باید این حرف ما را قبول کند، نه این که اطلاقی داشته باشد که «اگر بعداً نتواند» را هم شامل بشود.

۵- حارث بن مغیره

«وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِیرَهِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِکُمْ عَلَی عُلَمَائِکُمْ إِلَی أَنْ قَالَ- مَا یَمْنَعُکُمْ إِذَا بَلَغَکُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْکُمْ مَا تَکْرَهُونَ- وَ مَا یَدْخُلُ عَلَیْنَا بِهِ الْأَذَی- أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ- وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِیغاً- قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ إِذاً لَا یَقْبَلُونَ مِنَّا- قَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.».(۳) امام استفصال نفرمود که: «درست است که اطاعت نمی کنند، ولی اگر تأخیر می اندازند، بگو. و اگر تأخیر نمی اندازند، لازم نیست بگویی.»؛ ترک الاستفصال یدل علی العلموم. پس اگر مستند ما این روایات است، چون از حرف ما متعظ نمی شود، واجب نیست.

۱- (۳) - العدد القویه لدفع المخاوف الیومیه؛ ص: ۳۵۸.

۲- (۴) - الجعفریات - الأشعثیات؛ ص: ۸۸.

۳- (۵) - وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۴۵.

اینها روایاتی است که در صورت اول، دلالت بر عدم وجوب می کنند، مرحوم امام که در صورت اول بدون دغدغه فتوا به وجوب می دهند، باید از این روایات جواب بدهند. باید ببینیم: آیا جوابی هست یا نه؟

شرط دوم احتمال تأثیر (تنبیه هفتم تأخیر تأثیر / صورت اول بعداً قدرت ندارد) ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم: احتمال تأثیر (تنبیه هفتم: تأخیر تأثیر / صورت اول: بعداً قدرت ندارد)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر آمر و ناهی می داند که نهی او تأثیر در عدم انجام منکر ندارد و فقط احتمال تأثیر در تأخیر را می دهد، و این را هم می داند که در آینده امکان تحقق این منکر را نخواهدداشت. گفتیم: دو قول هست: وجوب نهی ازمنکر و عدم وجوب. دلیل وجوب را بیان کردیم و در ادامه ی این جلسه دو دلیل دیگر هم به آن اضافه خواهیم کرد.

دلیل عدم وجوب، دو مطلب بود:

یکی این که آن احتمالی که شرط است، این است که خود امرونهی مؤثر باشد، درحالی که در اینجا به ضمیمه ی «عدم امکان تحقق از او در آینده» مؤثر است.

دلیل دوم، عناوینی بود که در روایات اخذشده، این عناوین، اینجا صادق نیست؛ ظاهر «یقبل منه» این است که «انجام ندهد»، نه این که «به تأخیر بیندازد». و همچنین «یتّعظ» رخ نمی دهد، و «لایطیعونا» محقق نمی شود، پس آن عناوینی که شرط وجوب امر به معروف شده محقق نیست.

پاسخ به ادله ی عدم وجوب

آیا جوابی برای این روایات داریم یا نه؟

پاسخ اول: اشکالات سندی یا دلالی

اگر سندتاً تمام نباشد یا دلالتاً، مشکلی از ناحیه ی این روایات ندارد و همان دلیل قول اول بلااشکال می شود.

ص: ۳۲۷

پاسخ دوم: عناوین مذکور در روایات، طریقی است

جواب دوم این است که درست است که ظاهر امر در این روایات که فرموده: «اتّعاظ» یا «قبول»، این است که این عناوین شرط است، ولی شرط طریقی است نه موضوعی؛ می خواهد بفرماید: «این، طریق به عدم تحقق است.»، پس به تناسب حکم و

موضوع، این عناوینِ مثل «قبول» یا «اتّعاظ» موضوعیت ندارد، بلکه طریق به عدم تحقق است. و این مطلب، در مانحن فیه وجود دارد؛ چون با این نهی اش احتمال می دهد که موجب تأخیر بشود بعداً هم قدرت نخواهدداشت.

مستفاد از این روایات، حتی طریقی موضوعی هم نیست که شارع بگوید: «می خواهم محقق نشود ولی باتعاظه و بقبوله»، به تناسب حکم و موضوع عرف اینطور می فهمد که مقصود این نیست، بلکه این عناوین تماماً طریق تحقق مقصود شارع است.

اشکال: اگر فقط «عدم وقوع» مهم است، پس اگر به جای این که بگوییم: «شراب نخور»، شراب را دور ریختیم، نهی ازمنکر کرده ایم!

پاسخ: نهی نکرده ای، ولی دفع منکر کرده ای؛ مانع از تحقق منکر شده ای و موضوع نهی ازمنکر را از بین برده ای.

شرط واقعی این است که با گفته ی تو، احتمال این که انجام ندهد، باشد، اگرچه این نهی تو جزءالعله باشد.

پاسخ سوم: اطلاق زمانی نهی

جواب سوم که ممکن است از این روایات داده بشود، این است که این ناهی از منکر که می گوید: «لاتغصب»، اطلاق زمانی دارد؛ چه الآن، چه بعداً که می خواهد و نمی تواند. پس ناهی از منکر بخشی از نهی اش را احتمال می دهد که امتثال بشود، اگرچه در آینده امتثال نشود. پس برای بخشی از امر می داند تأثیر می کند، پس شرط حاصل است و واجب است بگوید. پس «یقبل» و «یتّعظ» نسبت به همان زمانی که تأخیر می اندازد، محقق است.

اشکال: آیا این اطلاق باعث تعدّد افراد می شود؟

پاسخ: نمی خواهیم بگوییم: «انحلالی است و به تعداد ازمان، تکلیف داریم.»،

اشکال: پس اطلاق ازمانی و تأثیرداشتن در بخشی از زمان، اثری ندارد.

پاسخ: اثرش این است که او را در تمام ازمنه بعث می کند و او در بعض ازمنه قبول می کند و همین هم قبول کردن است.

اشکال: بالاخره معصیت یک فرد بود و همان را هم انجام داد.

پاسخ: آن مقداری که می تواند انجام بدهد و نهی دارد، امتثال کرده، آن مقداری هم که مقدورش نیست، ممکن است بگوییم: اصلاً بر او حرام نیست و نهی شامل حالش نمی شود. این که می گوید: «لاتفعل»، یعنی «در هیچ زمانی انجام نده»، وقتی به تأخیر می اندازد، یعنی در همین زمان ها قبول کرده که انجام ندهد و درنتیجه نهی ما را به همین اندازه امتثال کرده. در زمان آینده هم که می خواهد، قدرت ندارد و درنتیجه تکلیف بر او منجّز نیست. پس این عناوین حتی اگر موضوعی هم باشد و بگوییم: خود «یقبل منه» باید صدق کند، این عنوان اینجا صدق می کند.

و لعل این جواب ها و یا جواب دیگری در ذهن حضرت امام بوده است که با عبارت «لایبعد وجوبه» فتوا به وجوب داده است.

سه دلیل دیگر برای وجوب

دلیل اول این بود که شرط اینجا محقق است؛ که این کلام من و نهی من، احتمال بدهم تأثیر در عدم تحقق می گذارد، چه به ضمیمه ی امر دیگر چه بدون ضمیمه ی امر دیگر.

دلیل دوم: صدق شرط «یقبل منه»

دلیل دوم این است که همین روایاتی که خواندیم، به همین بیانی که از این روایات جواب دادیم، می توانیم بگوییم: خود این روایات دلیل می شود که «یقبل منه» صادق است.

دلیل سوم: اطلاقات امربه معروف

اطلاقات ادله ی امربه معروف را داریم بـدون هیـچ قیـدی، شامـل مـانحن فیه هم می شود. ما از این اطلاقات، در آن جایی که یقین به «عـدم تـأثیر مطلقـاً» داریم، رفع یـد کردیم بالاجمـاع و دلیـل عقلی. غیر آن موارد، تحت اطلاقـات بـاقی مانـد، به همان اطلاقات تمسک می کنیم.

این بیـان، مـال کسـانی است که از آن روایـات، اسـتفاده ی «تأثیر» و آن عناوین نمی کننـد؛ کسانی که در آن روایات سـنداً او دلالتاً خدشه می کردند، اینجا می توانند فتوای وجوب بدهند به همین بیان که اطلاقات را داریم و فقط به اندازه ای که لغویت لازم می آید رفع یدمی کنیم، مازاد بر آن را به اطلاق تمسک می کنیم.

اشکال: این مورد که فقط تأثیر در تأخیر داشته باشد، فرد نادر است!

پاسخ: اطلاق اگر فرد نادر را بگیرد، اشـکال نـدارد، اختصاص مطلق به فرد نادر قبیـح است. مثلاً شارع فرموده: «صـلوا» خنثای مشکل را هم شامل می شود، آیا این عرفاً قبیح است؟!

دلیل چهارم: تأخیر حرام هم مطلوب شارع است

دلیـل دیگر این است که بعضـی فرموده انـد: خود «به تـأخیر انـداختن حرام» هم مطلوب شـارع است، پس ولو این اثر را داشـته باشد که فقط تأخیر می اندازد ولو یقین داشـته باشـیم در آینده هم انجام خواهدداد، پس لابأس که اطلاقات نهی ازمنکر شامل این مورد هم می شود.

این بیان، دو تأمل دارد:

مناقشه ی اول: صرف مصلحت داربودن تأخیر، موضوع ساز برای نهی ازمنکر نیست

فرض کنیم تأخیر مصـلحت داشـته باشـد، پس آیا باید به تأخیر امرکنیم؟ یا باید بگوییم: «لاتفعل»؟ مجرد مطلوبیت تأخیر حرام، دلیـل نمی شـود که ادله ی نهی ازمنکر هم آنجـا را می گیرد. پس تمسـک به این که: «تـأخیر، مطلـوب شـرعی است.»، کـافی نیست برای این که بگوییم: «مصداق نهی ازمنکر است و واجب است.».

حتی اگر بفهمیم که مطلوب شارع است در حد وجوبی، این دلیل نمی شود که مصداق نهی ازمنکر است. اگر هم تأخیر مطلوب در حد وجوبی است، پس بر او واجب است که این گناه را به تأخیر بیندازد. ولی اگر ادله ی وجوب نهی ازمنکر این مورد را نمی گیرد، پس در این که «لازم است ما به تأخیر بیندازیم» برائت جاری می کنیم و ما وظیفه ای نداریم.

مناقشه ی دوم: هر «تأخیر حرام»ی مطلوب شارع نیست

اشکال دوم این است که معلوم نیست: «همه جا، تأخیر معصیت مطلوب شارع است؛ چه این ساعت، چه ساعت بعد.»؛ اتفاقاً جاهایی ممکن است تقدیم بهتر باشد؛ مثلاً الآن ماه حرام نیست بعداً ماه حرام می شود، یا بعداً به دلیل دیگری هتك بزرگ تری می شود. پس تأخیر بما هو تأخیر مطلوب شارع نیست.

اشکال: در این مثال های شما، عدم مطلوبیت تأخیر، از باب امر مزاحم است.

پاسخ: این که «مجرد تأخیر، مطلوب شارع است.» نیاز به دلیل دارد. الا این که بفهمیم که در «تأخیر» مصلحتی هست؛ مثلاً می خواهد کسی را بکشد، مانعش بشویم تا حیات بیشتری بکند.

نتیجه: وجوب

نتیجه ی بحث این شد که همانطور که امام قدس سره فرموده است، نهی ازمنکر این شخص واجب است؛ به واسطه ی لااقل آن سه دلیلی که (به جز دلیل چهارم، بر وجوب) گفته شد.

آن روایتی که فرمود: «مثل طبیب مداوی باش؛ که وقتی اقدام می کند که موضعی برای مداوایش می بیند.»؛ اگر طبیب می داند که اگر این کار را بکند این مطلب به تأخیر می افتد، به تأخیر که افتاد، هوای تابستان تمام می شود و حالش خوب می شود. پس آن روایت طبیب مداوی هم می تواند مستند باشد.

ص: ۳۳۱

صورت دوم: بعداً هم توانایی انجام را دارد

فرع دومی که امام طرح کردند، این است که می داند تأثیر فعلی ندارد و فقط احتمال می دهد در تأخیر تأثیر داشته باشد، و می داند یا احتمال می دهد که در آینده هم متمکن از آن گناه هست.

اقوال

در اینجا هم سه نظر هست که دو تاش از کلام امام استفاده می شود:

نظر اول: واجب است، به نحو فتوا، یا احتیاط وجوبی.

نظر دوم: واجب نیست.

نظر سوم: تفصیل بین این که آن تأخیر، آیا به امر اشدّی ممکن است تبدیل بشود یا نه. مثلاً الآن نمی کشد، ولی می داند یا احتمال می دهد که اگر الآن نکشد، بعداً در ماه های حرام می کشدش. یا اگر الآن این گناه را نکند، بعداً در مسجدالحرام انجام خواهدداد. در چنین جاهایی، که بعداً گناه را به نحو اشدّی انجام می دهد، نهی ازمنکر واجب نیست.

ادله ی این انظار إن شاءالله برای شنبه؛ فردا به خاطر جلسه ی فوق العاده ی شورای نگهبان تعطیل است.

شرط ثانی (تنبیه هفتم تأخیرتأثیر / بعداً هم توان دارد / ادله قول اول وجوب) ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی (تنبیه هفتم: تأخیرتأثیر/ بعداً هم توان دارد/ ادله قول اول: وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرع ثانی بود که آمر و ناهی می دانند که تأثیر در تأخیر دارد و آن شخص هم متمکن از انجام در آینده هست بر خلاف فرع قبل. گفتیم: سه قول هست: وجوب، عدم وجوب، و تفصیل به این که اگر تأخیر اشدّ بود واجب نیست، ولی اگر تأخیر مساوی بود یا اهون بود، واجب است نهی از منکر.

ادله ی قول اول: وجوب

دلیل اول: معتبره ی ابان (طبیب مداوی)

ص: ۳۳۲

برای استدلال بر قول اول می توان به معتبره(۱) ابان بن تغلب استدلال کرد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ

الـدِّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: کَانَ الْمَسِیحُ ع یَقُولُ إِنَّ التَّارِکَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِیکٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَهَ وَ ذَلِکَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِکَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ یَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ یَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَاراً فَکَذَلِکَ لَاتُحَدِّثُوا بِالْحِکْمَهِ غَیْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَاتَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَأْثَمُوا وَ لْیَکُنْ أَحَدُکُمْ بِمَنْزِلَهِ الطَّبِیبِ الْمُدَاوِی إِنْ رَأَی مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَکَ.»(۲) ؛ اگر یک طبیبی ببیند اگر این دارو را به این مریض بدهد موتش به تأخیر می افتد، همین کار را می کند. در مانحن فیه هم نهی ازمنکر شبیه همان دارودادن است و این روایت می گوید: اقدام کن.

مناقشه: این دلیل، قول سوم را اثبات می کند

این دلیل، دلیل خوبی است، ولی مقتضایش قول سوم است؛ چون طبیب مداوی اگر ببیند: «اگر این کار را بکند، بیماری به تأخیر می افتد، ولی بعداً اشدّ است، دارو برای تأخیر نمی دهد.»؛ مثلاً سرخک اگر در صباوت پیش بیاید، مشکل حادّی نیست. ولی اگر در بزرگسالی پیش بیاید، خطرآفرین است.

ولی از بعضی فروع دیگر استفاده می شود که اصل این مطلب در ذهن حضرت امام هم وجود داشته و اینجا را هم تقیید می فرموده اند؛ من الآن دو فرع از عبارات شان را عرض می کنم:

ص: ۳۳۳

۱- (۱) - این که گفتیم: «معتبره»، چون در کتاب شریف کافی است. و گرنه شامل سهل بن زیاد است که طبق مبنای بعضی ثقه نیست.

۲- (۲) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸، ص: ۳۴۵.

در مسأله ی ۱۶ می فرمایند: «لو علم أن نهیه مثلاـ مؤثر فی ترک المحرم المعلوم تفصیلا و ارتکاب بعض أطراف المعلوم بالإجمال مکانه، فالظاهر وجوبه.(۱) »؛ یک ظرفی است که مسلّما خمر است، یک خمر اجمالی هم در بین ظروف دیگری هست، می دانیم اگر بگوییم: «خمر نخور»، منتهی نمی شود. ولی احتمال می دهیم که اگر او را از خمر تفصیلی نهی کنیم، قبول می کند، اینجا می فرمایند: «واجب است نهی ازمنکر کنیم».

ولی اگر ظرفی که می خواهد بیاشامد و حرمتش معلوم بالتفصیل است، فقط متنجس است، و آن ظرف دیگر که بین چند ظرف است شراب است، و می دانیم که شرب خواهدکرد، و می دانیم که اهتمام شارع به اجتناب از شراب بیشتر است از اجتناب از شرب مائع متنجس(۲) ، اینجا را می فرمایند: نهی ازمنکر واجب نیست: «إلاـ مع کون المعلوم بالإجمال من الأهمیه بمثابه ما تقدم دون المعلوم بالتفصیل فلایجوز». بعد ایشان یک تفصیلی دارند که: «آیا مطلق اهمیت باعث ترجیح می شود؟»، می فرمایند: «فیه اشکال»: «فهل مطلق الأهمیه یوجب الوجوب؟ فیه إشکال.».

در مسأله ی ۱۴ فرموده اند: «لو علم أو احتمل تأثیر النهی أو الأمر فی تقلیل المعصیه لا قلعها وجب، بل لایبعد الوجوب لو کان مؤثرا فی تبدیل الأهم بالمهم، بل لا إشکال فیه لو کان الأهم بمثابه لا یرضی المولی بحصوله مطلقا.»(۳) .

پس در نظر ایشان این هم مهم است که آن تأخیر، به چه نحوی است. پس لازم بود که اینجا هم ایشان طبق آن دو مسأله تفصیل می دادند.

دلیل دوم: اطلاق ازمانی نهی ازمنکر

۱- (۳) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.
۲- (۴) - حتی در بعضی روایات داریم که ترک شرب خمر ثواب دارد اگرچه برای خدا نباشد!
۳- (۵) - همان.

بیان دوم، همان بیانی بود که در فرع قبل داشتیم؛ که این «لاتفعل»ی که ناهی می گوید، اطلاق زمانی دارد و همه ی زمان ها حتی آینده را هم می گیرد. و ناهی می داند آن منکر تحقق پیدانمی کند، ولی اینجا گفتیم که اثرش فقط در به تأخیر انداختن است. نسبت به این ازمنه ی اول که تأخیر می اندازد، آن شرطی که در روایات ذکرشده بود که «یقبل» فراهم است پس نهی ازمنکر واجب است چون قبول حاصل است.

مناقشه: این دلیل هم قول سوم را اثبات می کند

«یقبل منه» هم دلالت بر وجوب مطلق نمی کند؛ چون اطلاقی ندارد که آن جاهایی که بعداً احتمال دارد اقبح انجام بشود را هم شامل بشود. این قید دقیقاً قید عقلی است؛ اگر گناهی که بعداً مرتکب می شود، برای شارع خیلی مهم تر است، این تقیید عقلی را دارد که نباید الآن مانعش بشود تا بعداً گناهی کند که مفسده اش بیشتر است. مثلاً اگر این شخص الآن کشته بشود فقط یک شخص کشته شده ولی اگر در آینده کشته بشود چون احتمال دارد در آن زمان رهبر کمونیست ها شده باشد و کل مملکت با مرگش کمونیست بشود، اینجا عقل مانع می شود که ادله ی نهی ازمنکر شاملش بشود.

دلیل سوم: اطلاقات ادله ی امربه معروف

اطلاقات ادله ی امربه معروف شامل همه ی صور می شود، و مقیِّد لفظی برای روایات هم نداشتیم. تنها چیزی که داشتیم، تقیید از ناحیه ی حکم عقل بود که امربه معروف نباید لغو باشد؛ درنتیجه آن صورتی که هیچ اثری بر آن مترتّب نیست حتی در تأخیر هم اثری ندارد، از تحت آن اطلاقات خارج شد، ولی صور دیگر تحت آن اطلاقات باقی ماند، پس آن صورتی که اثر «تأخیر» را دارد، واجب است.

مناقشه: همان تقیید عقلی

این بیان، بیان تمامی است. ولی باز آن اشکال در اینجا هم هست که آن تقییـد لبّی هست که تأخیر، منجر به امر اشدّ و افضـح نشود.

اشکال: ما باید حکم شارع را به لحاظ عنوان اولی از روایات برداشت کنیم، این فرمایشات شـما در مقام تزاحم با امور دیگری است و تمام احکام شرعی چنین قیدی را دارند.

پاسـخ: اینهـا عنـاوین ثانوی نیست؛ قیود اولی برای تکلیف است. ماجرای ردّالشـمس هم مال همینجاست؛ امیرالمؤمنین به خاطر جنگ آنقدر نمازش را به تأخیر انداخت که قضاشد، ولی خداوند خورشید را برگرداند که بتواند نمازبخواند.

شهیدصـدر در بحث «ترتّب» می گویـد: این قیـد، در تمام تکالیف هست؛ مثلاً قید نماز این است که: «إن لم تکن مشـتغلا بأمر أهمّ من الصـلاه أو مساوی لها»، این، یک قید لبّی است که در تمام موارد وجود دارد. اینجا هم این قید لبّی وجود دارد که اگر فقط در تأخیر اثر دارد، نباید این تأخیر منجربشود به این که اشدّ را انجام بدهد.

دلیل چهارم: انحلال ازمانی منهیٌ عنه

بیـان دیگری که در مقـام شـده برای وجوب، این است که منهیّ عنه به حسب ازمنه منحل می شود؛ مثلاً غیبت اگر حرام است، به حسب ازمنه حرام است؛ در هر زمـانی حرمت دارد. مـا دسـتور داریم که از تمـام این منکرهـا نهی کنیم؛ مثلاً اگر تا سه روز عقـب می انـدازد، پس ایـن نهی هـای در ازمنـه ی ایـن سه روز امتثـال می شـود، بنـابراین موضـوع نهی ازمنکر محقـق بـوده و حکمش هم باشد می شود.

سؤال: فرق این دلیل با دلیل دوم چیست؟

پاسـخ: اینجـا نهی شارع را می گوییم که منحل در ازمنه است؛ می گوییم: «منکرها داریم»، آنجا نهیِ ناهی ازمنکر را منحل در ازمنه می دانستیم.

پس به تعداد زمان ها، نهی از جانب شارع داریم و همه ی اینها هم منکر است و «احتمال تأثیر» در بخشی از این نهی ها فراهم است، پس واجب است نهی ازمنکر کنیم.

مناقشه: چنین انحلالی صحیح نیست

این بیان، مسلماً مبنای حضرت امام نیست؛ چون ایشان «انحلال» را قبول ندارد.

و واقع امر هم همین است که اینجور نیست که: «یک قانون، منحل به هزاران قانون بشود.»؛ این، اگرچه استحاله ندارد، ولی عرفی نیست و درنتیجه از خطابات شرعیه فهمیده نمی شود. پس این که بخوهیم فرمایش امام را از این راه توضیح بدهیم، برای کسی که «انحلال» را قبول دارد خوب است. ولی نمی شود این را مبنای فرمایش حضر ت امام قرارداد؛ چون ایشان «انحلال» را قبول ندارد، حق هم این است که انحلالِ اینچنینی تمام نیست.

شرط ثانی (تنبیه هفتم تأخیرتأثیر/ بعداً هم توان دارد/ ادله قول دوم و سوم/نتیجه) ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی (تنبیه هفتم: تأخیرتأثیر/ بعداً هم توان دارد/ ادله قول دوم و سوم/نتیجه)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات شرط ثانی به تنبیه هفتم رسیدیم؛ که نهی ازمنکر تأثیر در ترک در همان زمان نهی ندارد، ولی باعث می شود که آن گناه را به تأخیر بیندازد. صورت اول این بود که بعداً که تصمیم بر انجام آن گناهی که به تأخیرش انداخته می گیرد، توانایی بر انجامش ندارد، و نتیجه در آن صورت وجوب نهی ازمنکر شد. صورت دوم، آن جایی بود که بعداً که تصمیم بر انجامش می گیرد، توانایی انجامش را هم دارد. گفتیم در این صورت، سه قول داریم: وجوب، عدم وجوب، و تفصیل بین این که آن تأخیر، آیا به امر اشدّی ممکن است تبدیل بشود یا نه. دیروز در اثبات قول اول، چهار دلیل آوردیم، ولی در تمام آنها مناقشه کردیم؛ دلیل چهارم را به خاطر رد مبنای «انحلال» ردکردیم، و گفتیم که سه دلیل اول هم قول سوم را اثبات می کند نه قول اول را.

ص: ۳۳۷

دلیل پنجم: تأخیر گناه مطلوب شارع است

دلیل دیگر برای وجوب، این است که خود تأخیر گناه، مطلوب شارع است، بنابراین مشمول ادله ی امربه معروف می شود؛ چون معروف یعنی هر چیزی که مطلوب شارع است. پس واجب است که این مطلوب شارع را محقق کنیم.

مناقشه: اینطور نیست که تأخیر معصیت همیشه مطلوب شارع باشد

قبلاً عرض کردیم که نمی توانیم به صورت مطلق بگوییم: «تأخیر معصیت مطلقاً مطلوب شارع است.»؛ موارد فرق می کند. اگر هم از این عبارت که «المعروف ما امرتم به، و المنکر ما نهیتم عنه» حصر بفهمیم، دلیلی نداریم که تأخیر معصیت، ولو به نحو ترتب، مورد امر شارع باشد که شارع بگوید: «این کار را نکن. ولی اگر می خواهی بکنی، دیرتر انجام بده.». این محبوبیت را از کجا درآورده اید که تأخیر مطلوب شارع است؟! آن جاهایی که در آینده افضح است و اشدّ، واضح است که شارع تأخیر را نمی خواهد. برای کشف محبوب و مبغوض الهی، ما راهی جز اوامر و نواهی شارع نداریم. اگر کسی از یک جایی چنین علمی پیداکرد، طبق همان عمل کند، ولی ما راهی برای کشفش نداریم. اگر کسی واقف به دلیلی شد، به ما هم بگوید یادبگیریم.(۱)

۱- (۱) - در بحث ترتّب هم همین را فرموده اند که محبوبیت را از امر شارع می فهمیم. وقتی کسی به جای اشتغال به ازاله ی نجاست از مسجد (که واجب فوری است) به نماز (که واجب موسّع است) می پردازد، نمازش به شرطی صحیح است که شارع به آن امرکرده باشد؛ امر شارع به این نماز، به نحو ترتّبی ممکن است؛ که بگوید: «اگر ازاله ی نجاست را ترک کردی، نمازبخوان». مرحوم آخوند در بحث «ترتّب» فرموده که امر ترتّبی نداریم ولی این نماز به این خاطر که محبوب شارع است، صحیح است. به ایشان اشکال کرده اند که این محبوبیت را از کجا فهمیده ای؟! محبوبیت نماز را از امر شارع می فهمیم، اینجا که شارع امر ندارد، از کجا بفهمیم که محبوبش است؟! پس اگر ترتّبی نشدی، راهی برای تصحیح نمازِ متزاحم با مهم نیست.

اشکال: اگر امر دائر بشود بین این که دو روز غصب کنیم یا یک روز، آیا شارع یک روز را ترجیح نمی دهد؟

پاسخ: فرض ما این است که گناه واحد است، یک روز می خواهد غصب کند؛ از شنبه تا یکشنبه را غصب کند، یا از چهارشنبه تا پنجشنبه.

اشکال: عقل می گوید: الآن یقینی است، فردا احتمالی است. پس بگو گناه یقینیِ الآن را ترک کند، شاید تا فردا حدثَ حدثٌ و درنتیجه پشیمان شد و گناه نکرد.

پاسخ: الآن هم یقینی نیست، احتمال تأثیر می دهد، نه این که یقین به تأثیر دارد. به علاوه ی این که احتمال تأثیر در ترک بالمره نمی دهد.

اشکال: احتمال مرگش هست؛ شاید اجلش برسد.

پاسخ: بالاخره اگر زنده باشد انجام می دهد، به علاوه ی این که اطمینان به حیاتش داریم.

سؤال: اگر نهی ازمنکر ما باعث تقلیل گناه بشود، آیا اینجا واجب است بگوییم؟

پاسخ: بله، اینجا را قبول داریم.

اشکال: بالاخره تأخیر، لازمه اش ترک گناه در این زمان است.

پاسخ: ولی در زمان های دیگر انجام می شود. ما نمی دانیم: «آیا گناهی را دیرتر انجام دادن محبوب شارع است یا خیر؟».

دلیل پنجم: شرطْ الآن فراهم است

بعضی شارحین معظم استدلال کرده اند برای این فرمایش، به این که «وجود الاحتمال بالاضافه الی الحال، و عدم معلومیه وضع الاستقبال، فإنّ مجرد التمکن لایلازم الفعل.»(1) ؛ برای این وجوب اینجور استدلال کرده اند که: الآن احتمال می دهد حرفش مؤثر است؛ اگر نهی کند، طرفْ منکر را انجام نمی دهد، آینده هم معلوم نیست؛ فقط می داند فاعل منکر متمکن است، اما نمی داند: «انجام می دهد یا نه؟»؛ چون بین تمکن و انجام، ملازمه ای وجود ندارد. پس بنابراین ناهی از منکر، آینده را نمی داند که فاعل منکر یقیناً منکر را در آینده انجام می دهد، الآن هم حرفش تأثیر دارد، پس شرطْ الآن محقق است، پس باید نهی کند.

۱- (۲) این فرع این بود که: «و لو احتمال عدم تمکنه فی الآتیه من ارتکابه، وجب. و الا (یعنی اگر احتمال عدم تمکن نمی دهد، بلکه می داند متمکن است.)، فالاحوط ذلک، بل لایبعد وجوبه.». تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

مناقشه: خروج از مسأله

این استدلال، خلاف فرض مسأله است از نظر امام؛ امام این مسأله را اینطور شروع کردند که: «لو احتمل التأثیر فی تأخیر وقوع المنکر و تعویقه»(۱) ؛ یعنی فرض این است که احتمال ترک مطلق را نمی دهد؛ پس حال آینده برایش روشن است، نه این که حال مستقبلش برایش معلوم نیست؛ می داند این حرف، در اثصل ترک برایش اثر ندارد. مفروض مسأله همین است. مثلاً اطمینان داریم که اینقدر این ربا برایش منفعت دارد و اینقدر این منفعت را دوست دارد که ترکش نخواهدکرد، ولی احتمال می دهم که به احترام ریش سفید من الآن این ربا را نگیرد.

نتیجه: تفصیل و ترجیح قول سوم

فتحصّل که در این صورت، قائل به تفصیل هستیم؛ لبعض الأدله الماضیه، نه به این دو دلیلی که امروز عرض شد.

دلیل قول به عدم وجوب: ترک المعصیت محقق نمی شود

آن که از ادله می فهمیم، این است که غرض از امربه معروف، ترک المعصیت است، لاتأخیر المعصیت. و اینجا این شرط و این هدف، محقق نمی شود؛ چون احتمال عدم تحقق نمی دهد، فقط احتمال تأخیر می دهد. پس نهی ازمنکر واجب نیست.

یکی از روایاتی که ممکن است کسی بگوید: این مطلب (غرض «ترک المعصیت» است) جزماً از آن استفاده می شود، این مرسله ی جزمیه ی مفید است که: «و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قدحق لی أن آخذ البری ء منکم بالسقیم و کیف لایحق لی ذلک و أنتم یبلغکم عن الرجل منکم القبیح فلاتنکرون علیه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتی یترکه.»(۲) . این هم دلیل کسی است که می گوید: «واجب نیست».

۱- (۳) – همان.

۲- (۴) – المقنعه (للشیخ المفید)؛ ص: ۸۰۹.

در روایت معتبره(۱) حارث بن مغیره هم حضرت فرمودند(۲) : «مَا یَمْنَعُکَمْ إِذَا بَلَغَکَمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْکَمْ مَا تَکْرَهُونَ وَ مَا یَدْخُلُ عَلَیْنَا بِهِ الْأَذَی أَنْ تَأْتُوهُ فَتُؤَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِیغاً فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلْتُ فِدَاکَ إِذاً لَایُطِیعُونَّا وَ لَایَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ.»(۳) . حضرت اینجا استفصال نکردند که: «با گفته ی شما آیا تأخیر می اندازند یا نه؟»، به صرف این که الآن قبول نمی کنند، حضرت فرمودند: پس وظیفه ی امرونهی از شما ساقط است، وظیفه ی شما فقط همین است که از مجالس شان دوری کنید.

اشکال: عرفاً به عقب انداختن هم می گویند که گوش کرد.

پاسخ: می گویند: «نکن»، چطور بر «عقب انداختن» صدق می کند؟!

مناقشه: شرط وجوب، در بعض ازمنه حاصل است

کسانی که این روایات را معتبر نمی دانند، امرشان روشن است. ولی کسانی که معتبر می دانند (مثل ما که چون در کافی است و از مرسلات جزمی صدوق است، آن را معتبر می دانیم)، جواب این است که طبق آن تقریری که برای «وجوب» کردیم، در این بخش، اطلاق زمانی دارد: در این زمانی که انجام نمی دهند، غایتِ «حتی یترکه» حاصل است، و همچنین «لایطیعونا» اطلاق زمانی دارد و فاعل منکرْ این مقدارها را اطاعت می کند. با توجه به این وجهی که ما برای «وجوب» به آن استنادکردیم، بنابراین شرط وجوب فراهم است. لکن آن قید عقلی اینجاها را تقیید می کند؛ که اگر بعداً اقبح و افضح است، به همان قرینه ی لُبّیه تقییدمی شود.

پس این دلیل، برای کسی که می خواهد بگوید: «واجب نیست»، تمام نیست.

۱- (۵) - چون در کافی است.
۲- (۶) - این روایت را در فرع قبل هم باید جواب میدادیم.
۳- (۷) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸، ص: ۱۶۲.

دلیل قول به تفصیل: اطلاقات و تقیید عقلی

ما اطلاقات را داریم، ولی یک مقید عقلی داریم؛ که اگر این تأخیر به اقبح می انجامد، معلوم است که مرضیّ شارع مقدس نیست. پس این قرینه ی عقلیه تقییدمی کند و درنتیجه قول به تفصیل تمام است.

اگرچه حضرت امام اینجا تفصیل نداده اند، ولی از همان دو مسأله و شاید از بعضی مسائل دیگر هم استفاده بشود که ایشان درحقیقت به این تفصیل معتقد هستند ولو اینجا نفرمودند.

سؤال: آیا این تفصیل را می توانیم به حضرت امام نسبت بدهیم؟

پاسخ: جرئت می خواهد.

سؤال: می شود به اطلاقش اخذکرد؟

پاسخ: مشکل است.

نتیجه: قول به تفصیل

به خاطر همان قرینه ی عقلیه، ما قائل به تفصیل شدیم؛ که اگر الآن ترکش کند در آینده گناه بزرگ تری را مرتکب می شود، نهی ازمنکر واجب است.

گاهی تشخیص اهمّ مشکل است (که آیا این گناهش بزرگ تر است یا فلان گناه که در آینده انجام می دهد؟)، باید از فقیه سؤال کرد که کدام نزد شارع اهمّ است. یک جاهایی هست که تشخیص آن، برای فقیه هم مشکل است؛ این داستان از خود مرحوم امام است که یکی از صبیه های ایشان موقع وضع حمل به جایی می رسد که دکتر می گوید: «یا باید مادر بمیرد یا فرزند»، ایشان می فرمایند: جای تأمل است که بگوییم: فرزند را بکشند مادر زنده بماند. واگذارمی کنیم به خدای متعال.(1)

۱- (۸) - به مناسبت یاد داستان دیگری افتادم؛ شیخ مرتضی حائری این داستان را نوشته اند که وقتی والده ی آقامصطفی باردار بودند، در موقع وضع حمل، مشرف به موت می شود، ثقفی پدرخانم امام به پشت بام می رود و به خدای متعال متوسل می شود که نجات یابد، همان بالا صدایی می شنود که: «یا حسن، یا خدیجه». آقای حائری می گفتند: حسن را دیده بودم، یک پسر ده ساله ای بود. آقای ثقفی می گوید: «خدیجه». خدیجه وضع حمل می کند، ولی حسن فوت می شود.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه هشتم و نهم و دهم) ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیه هشتم و نهم و دهم)

تنبیه هشتم: اجازه به حرام

فرع دیگری که مرحوم امام قدس سره در ذیل همین شرط احتمال تأثیر عنوان فرموده اند، این است که آمر و ناهی بداند که امر و نهی او در صورتی مؤثر است که شخص ناهی به شخص منهیّ اجازه بدهد کار واجبی را ترک کند یا حرامی را انجام بدهد. مثلاً فرزندش می گوید: «اگر اجازه بدهی که حجاب را مراعات نکنم، نمازمی خوانم. اما اگر اجازه ندهی، نماز هم نمی خوانم.»، پس می داند این که به او بگوید: «صلّ» به شرطی اثر دارد که اجازه بدهد او مراعات حجاب را نکند. یا می خواهد برود کلاس موسیقی حرام، می گوید: «اگر اجازه بدهی کلاس موسیقی بروم، نماز هم می خوانم. وگرنه، نماز هم نمی خوانم.»، این مربی یا پدر و مادر می دانند امرشان وقتی اثر دارد که در آن کار حرام به او اجازه بدهند.

«مسأله ۷ لو علم أن أمره أو نهيه مؤثر لو أجازه في ترك واجب آخر أو ارتكاب حرام آخر؛ فمع أهميه مورد الإجازه لا إشكال في عدم الجواز و سقوط الوجوب، بل الظاهر عدم الجواز مع تساويهما في الملاك و سقوط الوجوب، و أما لو كان مورد الأمر و النهي أهم فإن كانت الأهميه بوجه لا يرضى المولى بالتخلف مطلقا كقتل النفس المحترمه وجبت الإجازه و إلا ففيه تأمل و إن لا يخلو من وجه.»(۱) .

صورت اول: امری که اجازه در آن می خواهد، خیلی مهم است

ص: ۳۴۳

۱- (۱) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۸.

حضرت امام چند صورت می فرمایند؛ صورت اول این است که خود این مورد امر و نهی، نسبت به آن شیئی که باید اجازه بدهد، خیلی اهمیت کمتری دارد و آن دیگری (که فاعل منکر از ناهی می خواهد به او اجازه بدهد آن را مرتکب بشود) امر بسیار مهمی است، در این صورت واضح است که نهی ازمنکر واجب نیست. مثلاً بگوید: «اگر اجازه بدهی فلان مسلمان را بکشم، من نمازمی خوانم.»، اینجا به دلیل قرینه ی عقلیه مسلّم است که واجب نیست امرونهی کنیم؛ چون نقض غرض شارع است. پس اگر حرامی که می خواهد اجازه بدهد اگر در اهمیت به مثابه ی بالایی است، مسلّماً آن اجازه دادن جایز نیست و امرکردن هم واجب نیست.

صورت دوم: تساوی

اما اگر دو امر مساوی هستند، البته در تشخیص تساوی هم باید از فقیه سؤال کرد. در این موارد ایشان می فرمایند که اگر

مساوی هم بودند، باز لایجوز که به او اجازه بدهد و واجب نیست که امربه معروف کند؛ چون ترجیح بلامرجح است. آن مقید لبّی را هم از شهیدصدر گفتیم که اشتغال به اهمّ نداشته باشیم، اینجا هم وجوب امربه معروف مقید است به این که گناه اهمّی انجام نشود. چرا جایز نیست؟ چون منکری است مساوی با آن. چرا واجب نیست؟ چون شرط «تأثیر» نیست.

صورت سوم: اگر مورد نهی ازمنکر اهمّ باشد

اما اگر مورد نهی ازمنکر اهم باشد دو قسم دارد:

قسم اول: شارع راضی به انجامش نیست

قسم اول این است که منکر به قسمی اهمّ است که شارع به هیچ وجه راضی به انجامش نیست؛ مثل قتل نفس محترمه یا اضلال ناس یا نماز، شارع به هیچ وقت راضی نیست این امور ترک بشود. در این قسم، نهی ازمنکر واجب است، و اجازه دادن در آن مهم جایز نیست. مثلاً طرف می گوید: «اگر اجازه بدهی فلان پیغمبر را بکشم، زید را نمی کشم.»، اینجا امربه معروف واجب است و اجازه دادن جایز نیست.

قسم دوم: عدم رضایت شارع مطلق نیست

قسم دوم این است که به مشابه ای نیست که شارع مطلقاً راضـی به انجامش نباشـد؛ مثل غیبت، دروغ؛ که در مواردی جایز می شود. امام در این صورت، فرموده: «ففیه تأمل، و إن لایخلو من وجه».

حکم عقلائی در اینجا این است که به واسـطه ی اجازه دادن در فاسـد، افسـد را دفع کننـد. مثلاً می گوید: «یا به من اجازه بده که جواب سـلام فلانی را نـدهم تا باحجاب بیرون بروم، یا من بی حجاب بیرون می روم.»؛ در اینجا معلوم است که بی حجاب بیرون رفتن افسد است. لذا در این مورد ابتداءً می فرمایند: «فیه تأمل»؛ چون اینجور نیست که «لایرضی الشارع مطلقاً»؛ شاید در این ظرف شارع بفرماید که اشکال ندارد حجاب را مراعات نکند. ولکن بعد که می فرمایند: «لایخلو من وجه»، شاید وجه اش این باشـد که وقتی امر دائر می شود بین این که یـا فاسـد انجـام بشود یا افسـد، عقلا دفع افسـد می کننـد به فاسـد، و این روش عقلائی هم در شرع ردع نشده، پس اینجا بر این اساس می گوییم که امربه معروف واجب است و اجازه دادن جایز نیست.

اشکال: آیا این سیره در معرض ردع شدن بوده؟

پاسخ: یک امر ارتکازی عقلائی در زنـدگی های شخصـی و خانوادگی است. امور ارتکازی که مبتلابه است و موارد فراوانی پیش می آیـد، همینطـور است. مثلاًـ الآـن در این حکـومت اسـلامی خیلی جاهـا همینطور است؛ مثلاًـ در همین صداوسـیما می گوینـد: «طبق آمارهـایی که داریم، اگر ما این کارها را نکنیم، در ماهواره ها فلان کارها را می کننـد و بلای اجتماعی بالاتری را مبتلا خواهیم شد.».

سؤال: اگر واضح است، چرا فرموده اند: «فیه تأمل»؟

پاسخ: بعد فرموده اند: «لایخلو من وجه».

تنبیه نهم: امر به امربه معروف

مسأله ۱۰ لو علم أن أمر شخص خاص مؤثر فی الطرف دون أمره وجب أمره بالأمر إذا تؤاکل فیه مع اجتماع الشرائط عنده.(۱)

خیلی جاهای اینجور است که من می دانم که اگر خودم بگویم اثر ندارد، ولی اگر فلانی که بر او هم واجب است بگوید، اثر دارد. آیا واجب است به او بگوییم برود بگوید؟ مسأله به دو صورت است:

صورت اول: بر مأمور هم امربه معروف واجب است

صورت اول این است که شرایط امربه معروف در آن شخصِ واسطه فراهم است؛ علم دارد و احتمال تأثیر هم دارد، ولی در عین حال تساهل می کند و نمی گوید. در اینجا واجب است بگوییم به دو جهت؛ یکی این که مأمور را امربه معروف کرده ایم، و دیگر این که بالتسبیب امربه معروف کرده ایم. شخص مأمور، خودش تارک معروف است؛ پس ما با گفتن به او، هم او را امربه معروف کرده ایم و هم مانع آن منکر شده ایم. جهت دوم این که اینجا بالتسبیب احتمال تأثیر را می دهد؛ نسبت به مأمور بالمباشره امربه معروف کرده ایم، نسبت به او بالتسبیب. پس امر به این شخص، از دو جهت وجوب پیدامی کند: از جهت امربه معروف این شخص، و از جهت امربه معروفِ تسبیبیِ آن شخص.

صورت دوم: بر مأمور واجب نیست

اگر اجتماع شرایط در نزد شخص مأمور متوفّر نباشد؛ مثلاً او احتمال تأثیر نمی دهد یا علم به این که او دارد منکر را انجام می دهد ندارد، در اینجا مسلماً وجه اولِ امربه معروفِ شخص واسطه نمی آید؛ چون وجوب امربه معروف در حق او فعلی نشده. از جهت دوم چطور؟ آیا اطلاقات ادله شامل امربه معروف تسبیبی می شود؟ اینجا باید بین دو قسم تفصیل بدهیم:

۱- (۲) - همان.

قسم اول: عدم رضایت شارع مطلقاً

اگر شارع به هیچ وجه لایرضـی به تحققش، واجب است؛ مثلاً شخصی را می خواهند اعدام کنند و ما باخبر شدیم، یک مرجع تقلیدی هست که اصـلاً خبر ندارد و درنتیجه بر او واجب نیست، ولی اگر ما به او بگوییم، می تواند جانش را نجات بدهد، در این صورت بر ما واجب است به او بگوییم.

سؤال: آیا از باب «ارشاد جاهل» هم واجب است؟

پاسخ: ارشاد به موضوعات، ارشاد جاهل نیست. بلکه خیلی جاها ممکن است اشکال هم داشته باشد؛ چون باعث آزارش می شود. در همان روایت امام باقر کسی به حضرت گفت: «مقداری از کمرتان خشک است»، حضرت به او گفتند: «بر تو واجب نبود به من بگویی»؛ شاید حضرت خودشان آن قسمت را بعداً می شسته اند، ولی خواستند به او یادبدهند که در شبهات موضوعیه مردم را به زحمت نیندازد.

قسم دوم: عدم رضایت فی الجمله

اما اگر اینطور نیست که لایرضـی شارع بترکه مطلقاً بلکه در برخی موارد دیده ایم که شارع رضایت به انجام این حرام شده، اگر آن آقای واسطه هم اطلاع ندارد، ظاهر امربه معروف فقط همینقدر است که خودت امرکن، نه این که واسطه بشو که دیگران انجام بدهند.

اشکال: عقلا می کنند.

پاسخ: خوب است، ولی آیا واجب است؟!

اشکال: امربه معروف بالتسبیب هست.

پاسخ: دلیلی نداریم بر این که امربه معروف بالتسبیب بر ما واجب است.

سؤال: پس دو وجهی که در صورت اول گفتید را قبول ندارید؟

پاسخ: وجه دوم که امربه معروف بالتسبیب بود را قبول نداریم.

تنبیه دهم: منکر و نهی ازمعروف

آخرین مسأله را هم بگوییم که بعد إن شاءالله برویم شرط بعدی:

مسأله ۱۳ لو كـان الفاعـل بحيث لو نهـاه عن المنكر أصرّ عليه و لو أمره به تركه، يجب الأمر مع عـدم محـذور آخر، و كـذا فی المعروف.(۱)

اگر یک آدمی پیداشـد که لـج دارد؛ اگر به او بگوینـد: «نمازبخوان»، نمی خوانـد. اگر بگوینـد: «نمازنخوان»، می خوانـد! این مثال، برای معروف بود. مثال برای منکر: اگر بگویـد: «اقتله»، نمی کشـدش، ولی اگر بگوینـد: «لاتقتله»، می کشـدش! آیا اینجا نهی ازمعروف یا امربه منکر واجب است یا نه؟

صورت اول: اگر محذور دیگری نباشد

مرحوم امام می فرمایـد: «یجب الأمر مع عـدم محـذور آخر». ممکن است یک عالمی باشـد اگر این را بگویـد، عده ی دیگری تبعیت کنند. می فرمایند: اگر چنین محاذیری دارد، واجب نیست. ولی اگر چنین محاذیری نیست، واجب است گفته بشود.

راه های اثبات وجوب

در آن جایی که محاذیری نیست و واجب است، با این که مصداق امربه معروف نیست، چطور واجب است؟ دو راه برای اثبات وجوب داریم:

راه اول: حقیقت امر، بعث است ولو به صیغه ی نهی

«امر» در حقیقت، بعث به کار است، ولو به صیغه ی امر نباشد. و این نهی هم بعث به عمل است، پس به حمل شایع «امر» است، ولو به حسب ادبیات به این صیغه ی «امر» نمی گوینـد. پس وقتی به حمـل شـایع «امر» شـد، ادله ی وجوب «نهی ازمنکر» می گیردش.

اشکال: با مبنای امام که به صیغه ی «امر» باید باشد، چطور سازگار است؟

پاسخ: صیغه، یعنی بعث، ولو با جمله ی خبریه.

راه دوم: «امر» طریقیت دارد

وجه دوم این است که این امرونهی طریقیت دارد، حتی موضوعی طریقی نیست، طریقی محض است، و قبلاً هم توضیح دادیم. این صیغه را به کار بردن، برای این است که این معروف انجام بشود یا منکر قلع بشود. چون طریقیت دارد، پس یقوم مقامه هر کاری که همان اثر را داشته باشد.

ص: ۳۴۸

۱- (۳) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

صورت دوم: اگر محذور دیگری باشد

اگر محذور دیگری باشد، یک تتمه ای دارد که: آیا وارد باب تعارض می شود یا وارد باب تزاحم می شود؟ إن شاءالله فردا.

شرط ثانی احتمال تأثیر (تنبیه دهم / و تنبیه یازدهم) ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط ثانی: احتمال تأثیر (تنبیه دهم / و تنبیه یازدهم)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی گذشته آخرین فرع از تنبیهات شرط ثانی را مطرح کردیم؛ که اگر تارک معروفی را امربه معروف کنیم، متأثر نمی شود، و اگر امربه منکر کنیم، برعکس عمل می کند و معروف را انجام می دهد. گفتیم: دو صورت دارد:

صورت اول این بود که محذور دیگری نباشد، گفتیم: در این صورت واجب است امربه منکر کنیم؛ یا به این دلیل که حقیقت امر بعث به فعل است اگرچه به صیغه ی نهی باشد، یا به این دلیل که اصلاً امر لازم نیست و مهم این است که طرف را وادارکنیم به معروف اگرچه با غیر امر. و آن ادله ای که می گوید: «امربه منکر، حرام است.»، مختص آن جایی است که به داعی بعث به منکر باشد، بنابراین انصراف دارد از اینجا که به داعی بعث به منکر نیست.

صورت دوم این بود که محذور دیگری نباشد، در این صورت، آیا وارد باب تعارض می شود یا وارد باب تزاحم می شود؟ چه نسبتی وجود دارد بین ادله ی وجوب «امربه معروف» و ادله ی حرمت آن محذور دیگر؟ در بعضی موارد تعارض است، و در بعضی موارد تزاحم است.

موارد تعارض

گاهی نفس همین گفتن، مصداق آن محذور است؛ پس امر واحدی، هم مصداق امربه معروف می شود بنابراین واجب است، و هم مصداق محرَّم است که مثلاً ـ «اضلال عباد» یا «اهانت به اشخاص» در آن هست؛ حرام است که انسان آبروی خودش را بریزد. پس چون امر واحد یعنی خود «افعل» از طرفی مصداق امربه معروف است و از طرف دیگر مصداق «اضلال عباد» است، تعارض می شود. این تعارض، به نحو عموم و خصوص من وجه است؛ ادله ی «امر به معروف» و «اضلال عباد» در این مورد با یکدیگر جمع شده اند. اینجا آیا موازین تعارض در عموم و خصوص من وجه هم می آید یا نمی آید؟ کسانی که می گویند: «مرجِّحات، در عموم و خصوص من وجه هم جاری می شود.»، باید همان مرجحات را اینجا پیاده کنند.

ص: ۳۴۹

پس اینجا یک جوری نیست که بتوانیم یک ضابطه ی کلی به دست مکلف بدهیم؛ جا به جا موارد مختلف است. و پس از مرجحات، نتیجه آیا تخییر است یا تساقط؟ تخییر اصولی و مجتهد خودش باید یکی را انتخاب کند؟ یا تخییر فقهی برای

مکلف است و مکلف خودش هر طرف را خواست انتخاب می کند؟ اینجا فقیه باید موازنه کند که طبق آن موازین مبنایش چیست و در هر موردی همان کار را بکند. لذا یک ضابطه ی کلی نداریم. پس در این فرضی که مخاطب برعکس عمل می کند، اگر محذور دیگری باشد، آن محذور دیگر چیزی را برای مکلف روشن نمی کند؛ باید تک تک موارد را سؤال کند.

الاـ این که یک جاهایی هست که اگرچه تعارض است، ولی به ادله ی دیگر می فهمیم که با آن ادله معارضه نمی کند؛ مثلاً اصل دین بیضه ی اسلام در خطر است ولو چند نفر هم در این مسأله ی خاص اضلال بشوند و گمان کنند فلان عمل واجب است. اینجا چون از خارج می دانیم که آن امر، یک امر مهمی است، اصلاً تعارض نمی کنند و اطلاق ادله ی محذور دیگر این مورد را شامل نمی شود.

پس باید گفت: این مواردی که محذور وجود دارد و به نحو تعارض است، دو قسم است:

قسم اول: اگر واضح باشد که ادله ی محذور شامل نمی شود

یک قسمش آنچنان مورد امربه معروف واضح است که معلوم است که ادله ی محذور آنجا را نمی گیرد؛ آنجا امربه معروف واجب است ولو محذور دیگر هم هست.

قسم دوم: اگر اینطور نباشد

و مواردی که قرینه ی خارجیه در این حد نیست، این موارد تعارض می کنند. و چون تعارضش به نحو عموم و خصوص من وجه است، هر کسی طبق مسلک خودش در باب تعارض باید عمل کند: مرجحات، تساقط یا تخییر اصولی یا فقهی.

موارد تزاحم

برخی موارد تزاحم است؛ مثلاًـ مَن یجب اطاعتُه به این شخص گفته: «به صیغه ی «افعل» بگو»(۱) ، و خودم هم می دانم به شرطی اثر دارد که به صیغه ی «لاتفعل» بگویم. ادله ی امربه معروف می گوید: «بگو: لاتصلّ»، ادله ی «اَطِع اباک» می گوید: «بگو: صل». شبیه همان موردی است که آخر وقت وارد مسجد شده می خواهد نمازبخواند و مسجد هم نجس شده.

در موارد تزاحم، باید قواعد آن باب را اجراکنیم و اکثر اهمیةً را ترجیح بدهیم، که البته کار ساده ای نیست که این اهمیت ها را تشخیص بدهیم.

اشکال: امر پدر چون خلاف امر شارع است، «اطع اباک» شامل اینجا نمی شود.

پاسخ: شما یک مثال دیگر پیداکن، مثلًا ایذاء بشود و هکذا.

توریه در مانحن فیه

نکته ی دیگر این است که حالا که باید از معروف نهی می کند، آیا در اینجا باید قصد جدّ کند؟ یا توریه کند؟ یعنی آیا واجب است «افعل»ش را در «لاتفعل» استعمال کند؟ احوط ولو استحبابی این است که «لاتفعل»ش را در «افعل» استعمال بکند. یا اصلًا استعمال در معنایی نکند؛ یعنی معنایی را قصدنکند، ولی طرف آثار «لاتفعل» را بارمی کند و انجام می دهد.

فرع یازدهم: تأثیر، متوقف بر ارتکاب حرام است

بحث دیگری که مرحوم امام مطرح کرده اند، این است که می داند تأثیر امرش متوقف است بر این که خودش یک حرامی را انجام بدهد یا واجبی را ترک کند. این مسأله برای نیروهای امنیتی خیلی پیش می آید؛ مثلًا باید برود به شکل آنها دربیاید و مثلاًـ نمازنخواند و شراب بخورد. قبل از انقلاب، بعضی آدم های انقلابی برای این که لونروند، در فرودگاه و مسافرت و خیابان، سگ همراه شان می بردند که کسی به آنها شک نکند. الآن هم همینطور هست که نفوذ در این فاسدها یکی از راه هایش این است که آدم مثل خودشان بشود. یا مثلًا کسانی که می خواهند فیلم ها را کنترل کنند، باید تمام صحنه هایش را ببینند تا بدانند که: «می توانند اجازه بدهند یا نه؟». اوایل انقلاب از من خواستند پرونده های راجع به روحانیون در ساواک را مطالعه کنم، از مرحوم استادمان اجازه گرفتم که مطالعه کنم و ایشان به من اجازه دادند، من هم آنها را خواندم، ولی اینها چون اسرار مردم است، اینها را نمی گویم و با خودم به قبر می برم.

۱- (۱) - مثلًا پدر به پسرش گفته اینطور بگوید؛ یا طبق آن مبنا که اطاعت از پدر مطلقاً واجب است، یا لااقل طبق آن مبنا که اگر مخالفت باعث ایذاء بشود اطاعتش واجب است.

حضرت امام فرموده: در این این موارد امربه معروف ساقط می شود الا این که مورد معروف یا منکر آنقدر مهم باشد که شارع راضی به ترکش نشود: «مسأله ۱۲ لو توقف تأثیر الأمر أو النهی علی ارتکاب محرم أو ترک واجب لا- یجوز ذلک و سقط الوجوب، إلا- إذا کان المورد من الأهمیه بمکان لا- یرضی المولی بتخلّفه کیف ما کان کقتل النفس المحترمه و لم یکن الموقوف علیه بهذه المثابه، فلو توقف دفع ذلک علی الدخول فی الدار المغصوبه و نحو ذلک وجب.»(۱) ؛ در این صورت واجب می شود.

و شبیه این مسأله که تأثیر امرونهی بر ارتکاب حرام توقف دارد، این مسأله را طرح کرده اند که گاهی خود امرونهی بر آن توقف دارد؛ مثلاً صدایش به او نمی رسد مگر این که از یک زمین غصبی ردبشود. اینجا هم باید همین ملاک تزاحم را توجه کرد. مثلاً اگر طرف می خواهد کسی را بکشد، واجب است به هر نحوی جلویش را بگیرد.

شرط سوم اصرار (مقام اول مقصود از اصرار / اقوال / و اصرار قبل از ارتکاب) ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام اول: مقصود از اصرار / اقوال / و اصرار قبل از ارتکاب)

احتمال تأثیر، شرط واجب نیست

در ابتدای بحث شرط دوم، عرض کردیم که دو مقام هست؛ در مقام اول پذیرفتیم که: «احتمال تأثیر، شرط وجوب است.»، مقام دوم این است که: «آیا شرط واجب است یا نه؟» حق این است که دلیلی بر این که شرط واجب باشد نداریم. مقتضای اطلاق این است که شرط واجب نباشد، و لذا در کلمات فقها هم می بینیم که فقط شرط وجوب ذکرشده.

ص: ۳۵۲

۱- (۲) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۶۹.

اشکال: چطور ممکن است چیزی هم شرط واجب باشد و هم شرط وجوب؟

پاسخ: ممکن است که چیزی، هم در وجود مصلحت تأثیر داشته باشد و درنتیجه شرط وجوب باشد، و هم در استیفای مصلحت تأثیر داشته باشد و درنتیجه شرط واجب باشد.

شرط سوم: اصرار

شرط دیگری که فقها رضوان الله علیهم ذکرفرموده اند برای وجوب، مسأله ی «اصرار» است؛ که محقق حلی در شرائع فرموده: «الثالث و أن یکون الفاعل له مصرا علی الاستمرار؛ فلو لاح منه أماره الامتناع أو أقلع عنه سقط الإنکار.»(۱) .

مثلاً- طرف در شب عروسی اش حلق لحیه کرد و می دانیم فقط همان یک شب است و دیگر این کار را تکرارنمی کند، اگر

بگوییم: «اصرار شرط است»، اینجا واجب نیست نهی ازمنکر کنیم. یا مثلاً نمازصبحش را نخواند و احتمال معذوریت نمی دهیم، اگر می دانیم که اصرار ندارد، طبق این شرط واجب نیست او را نهی ازمنکر کنیم.

سؤال: یعنی اگر در شب عروسی انگشتر طلاـ هم دست کرد و موسیقی حرام هم پخش کردند، اگر بدانیم همان یک شب است و «اصرار» را شرط بدانیم، نهی ازمنکر واجب نیست؟

پاسخ: اینها که شما مثال زدید، گناهانی است که استمرار دارد، همانجا باید تذکربدهند که جلوی گناه گرفته بشود، به خلاف حلق لحیه که قبلاً انجام داده و الآن مشغول گناه نیست؛ تراشیدن ریش حرام است، ریش داشتن واجب نیست، بنابراین اینطور نیست که الآن که ریش ندارد مشغول حرام باشد، به خلاف آن مثال ها که الآن مشغول حرامند و باید نهی ازمنکر کنیم.

در دو مقام باید بحث کنیم؛ مقام اول این است که: مراد از «اصرار» چیست؟ مقام دوم این است که: آیا شرط است یا شرط نیست؟

ص: ۳۵۳

۱- (۱) - شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۱، ص: ۳۱۱.

مقام اول: مقصود از اصرار

ظاهر «اصرار» این است که: «دائماً می خواهد این را انجام بدهد». مقصود فقها، حتماً این نیست؛ اینطور نیست که در جایی واجب است نهی ازمنکر کنیم که پیوسته انجام می دهد.

اقوال

برخی فرموده اند: مقصود از اصرار این است که تکرارمی کند، ولو یک بار.

تفسیر دیگر این است که قصد انجام برای بعد دارد، ولو بعداً نتواند انجام بدهد.

تفسیر سوم این است که از گناهی که انجام داده، توبه نکند، ولو قصد تکرار هم ندارد. مثلاً ـ از همان حلق لحیه در شب عروسی اش توبه نمی کند و از گناهی که کرده پیشمان نیست یا غافل از توبه است، ولی به خاطر محیط مذهبی ای هم که در آن قراردارد قصد تکرار هم ندارد.

این، اهمّ تعاریفی است که برای «اصرار» شده است.

تعریف دیگر این است که گناه را انجام داده و ما دلیل معتبری بر این که «بعداً انجام نخواهدداد» نداریم؛ اگر بدانیم بعداً انجام نمی دهد یا اطمینان داشته باشیم یا بیّنه ی شرعیه ی دارای شرایط موجود است که با مقدمات قریب به حس شهادت می دهند که بعداً انجام نمی دهد، در این فروض، شرط اصرار فراهم نیست. اگر قرینه بر اصرار باشد مثلاً قبلاً اصرار داشته باشد، الآن هم استصحاب می کنیم همان اصرار سابق را، درنتیجه شرط فراهم است. اگر دلیل معتبری نداشتیم بر این که اصرار ندارد، شرط «اصرار» فراهم است و باید نهی ازمنکر کنیم. از مجموع فتاوای حضرت امام، همین تعریف استظهارمی شود علی تأملٍ که بعد عرض می کنم.

کدامیک از این تعاریف درست است؟ این را باید از بررسی ادله به دست بیاوریم.

اصرار قبل از ارتکاب

اینجا یک سؤال پیش می آید؛ که مفروض تمام این تعاریف، این است که گناهی را مرتکب شده و بر آن اصرار دارد. اگر کسی گناهی را انجام نداده ولی در صدد اصرار برآمده، آیا این شرط فراهم است؟ مثلاً تیغ را برداشته می خواهد حلق لحیه کند، اگر اصرار ندارد، آیا واجب نیست نهی ازمنکر کنیم. فقها شاید این مورد را به وضوحش واگذارکرده اند و متعرض آن نشده اند.

ولی یکی از فقها که فقیه دقیقی است، نکته ای را اضافه فرموده؛ که «اصرار» عبارت است از این که: یا کاری را انجام داده و می خواهد اصرارکند(۱) ، یا یک فعلی است که استمرار دارد مثل غصب کردن و برهنه بیرون آمدن زن یا لباس حریر پوشیدن برای مرد، یا این که کاری را هنوز انجام نداده و می خواهد انجام بدهد. پس برای این که این شبهه پیش نیاید (که اگر «اصرار» شرط است، پس کسی که می خواهد گناهی مرتکب بشود که اصرار بر آن نخواهدداشت، نهی ازمنکرش واجب نیست.)، برخی فقها این مورد را هم داخل در اصرار کرده اند.

برخی فقهای دیگر در «اشتراط» تفصیل داده و فرموده اند: این شرط، مال کسی است که گناهی از او سرزده.

پس کأن این مسأله مسلم است که کسی که فعل حرام را می خواهد انجام بدهد، واجب است او را نهی ازمنکر کنیم؛ پس یا باید چنین شخصی را داخل کنیم در این که شرط «اصرار» را دارد، یا باید بگوییم: شرط «اصرار» درباره ی این شخص شرط وجوب نیست. به عبارت دیگر: یا باید دامنه ی «اصرار» را گسترده بگیریم، یا تفصیل در شرط داده مثل محقق خوئی بگوییم: این شرط، مال آن جایی است که گناهی محقق شده باشد.(۲)

۱- (۲) - یا به این معنی که تکرارکند یا به این معنی که دلیل معتبر بر عدم اصرار نداریم.

۲- (۳) - هذا بالنسبه إلی من ترک المعروف، أو ارتکب المنکر خارجا. و أما من یرید ترک المعروف، أو ارتکاب المنکر فیجب أمره بالمعروف و نهیه عن المنکر، و إن لم یکن قاصدا إلا المخالفه مره واحده.. منهاج الصالحین (للخوئی)؛ ج ۱، ص: ۳۵۱

شرط دوم (تنبیه هفتم / صورت دوم / ادله ی وجوب / دلیل پنجم / مطلوبیت تأخیر معصیت) ۹۵/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط دوم (تنبیه هفتم / صورت دوم / ادله ی وجوب / دلیل پنجم / مطلوبیت تأخیر معصیت)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه هفتم (تأخیر تأثیر) در صورت دوم (که بعداً هم توانایی انجام دارد) دلیل پنجم بر وجوب امربه معروف را اینطور گفتیم که اگرچه تأثیر در ترک ندارد، ولی تأثیر در تأخیر دارد. اشکال کردیم به این که اولاً نمی توانیم بگوییم: «تأخیر همیشه واجب است»؛ چون اگر تأخیر باعث بشود که اقبح انجام بشود، اینجا نمی شود گفت: «تأخیر معصیت مطلوب شارع است». ثانیاً دلیلی نداریم بر این که «تأخیر، مطلوب شارع است.».

بررسی مطلوبیت تأخیر گناه

دو روایت

بعضی از دوستان دو حیث پیداکرده اند مبنی بر این که: «تأخیر معصیت هم مطلوب شارع است». این دو روایت را باید بخوانیم و مورد بررسی قراردهیم. ظاهراً غیر از این دو روایت هم روایت دیگری نباشد؛ در نرم افزارها که جستجوکردیم، فقط همین دو روایت را پیداکردیم.

حدیث اول در کافی است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ قَالَ: إِنَّ مُوسَى ع نَاجَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فَقَالَ لَهُ فِي مُنَاجَاتِهِ يَا مُوسَى ... عَجِّلِ التَّوْبَةَ وَ أَخِّرِ الذَّنْبَ ».(۱)

حدیث بعدی در «مکارم الاخلاق» است صفحه۴۴۶: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ خَمْسَةُ رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَوْماً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ قَدْ أَصَابَتْنَا مَجَاعَةٌ شَدِيدَةٌ وَ لَمْ يَكُنْ رِزْقُنَا مُنْذُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ إِلَّا الْمَاءَ وَ اللَّبَنَ وَ وَرَقَ الشَّجَرِ.»؛ چهار ماه غیر از آب و شیر و ورق اشجار، چیز دیگری در دسترس نبود. ناصرخسرو در سفرنامه اش میگوید: به عربی برخوردم هفتادساله بود، گفت: غیر از شیر، چیز دیگری نخوردهاست. سپس میپرسند: «فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَى مَتَى نَحْنُ عَلَى هَذِهِ الْمَجَاعَةِ الشَّدِيدَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَزَالُونَ فِيهَا مَا عِشْتُمْ.»، روایت مفصل است، چند صفحه است، تا به این قسمت می رسد که: «يَا ابْنَ مَسْعُودٍ لَا تُقَدِّمِ الذَّنْبَ وَ لَا تُؤَخِّرِ التَّوْبَةَ وَ لَكِنْ قَدِّمِ التَّوْبَةَ وَ أَخِّرِ الذَّنْبَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ ». پس معلوم میشود گناه را به تأخیر انداختن، مطلوب شارع است.

ص: ۳۵۶

۱- (۱) - کافی:ج۸ ص۴۶.

دو یا سه مناقشه بر این دو روایت داریم:

مناقشه ی اول: تقدیم توبه

مناقشه ی اول این است که ظاهر این حدیث این نیست که «مطلوب است معصیت را به تأخیر بیندازی»، بلکه یک راهکاری است برای این که معصیت نکنی؛ حضرت می خواهد بفرماید: انسان اینجوری است که دلش می خواهد در تمام زمان مستقبل تا آخر عمرش فجور انجام دهد؛ چون مطابق فجورات نفسانی است. انسانی که به حسب طبعش اینجوری است، حضرت دارند راهکاری به این انسانی که هر روز از این اشتهاها در نفسش ایجاد می شود نشان می دهند.

آن راهکار این است که: توبه «تصمیم بر عدم» است، همیشه این «تصمیم به عدم» را قبل از انجام عمل قراردهید؛ وقتی نفست اشتهای به گناه پیداکرد، تصمیم بر عدم بگیر و بگو فعلاً انجام نمی دهم. دفعه ی بعدی که باز اشتهای به گناه پیداکردی، باز تصمیم بر عدم بگیر و بگو فعلاً انجام نمی دهم. اگر کسی همیشه به این دستورالعمل حضرت عمل کند و توبه را همیشه قبل از عمل قراربدهد، نتیجه اش این می شود که این گناه هیچ وقت از او صادرنمی شود.

مناقشه ی دوم: عدم ظهور در معنای مورد نظر مستدل

لااقل این است که این معنایی هم که ما می گوییم، محتمل است. پس این روایت، بین معنای مورد نظر مستدل (که تأخیر ذنب، مطلوب شارع است.) با معنایی که ما گفتیم (که توبه را مقدم کن) اجمال دارد.

بنابراین از این روایت استفاده نمی شود که: «اگر کسی الا و لا بد می خواهد کاری را انجام بدهد، اینجا اگر به تأخیر بیندازد، نفس این به تأخیر انداختن مطلوب شارع است.».

پس نمی توان در مانحن فیه به آن استنادکرد

ص: ۳۵۷

و این، فرق دارد با بحث «تحریر» که می دانیم این گناه را در آینده هم انجام خواهدداد؛ از این روایت استفاده نمی شود که این به تأخیر انداختن هم مطلوب است؛ خصوصاً بعضی ظلمه که می دانیم اینها دست از ظلم شان برنمی دارند.

اشکال: از این ستون تا آن ستون فرج است؛ ممکن است نتواند این ظلم را در آینده انجام دهد.

پاسخ: مواردی هست که می دانیم گناهش را در آینده هم مرتکب خواهدشد؛ مثلاًـ مردی یا زنی می گوید که یقین دارد اخلاق همسرش عوض نخواهدشد. اینها منافاتی ندارد با این که ممکن است معجزه ای پیش بیاید و تغییرکنند. ولی عقلا طبق این احتمال (معجزه) برنامه ریزی نمی کنند.

مناقشات سندی

اشکال سوم این است که روایت اول مرفوعه است، و مرفوعه هم قسمی از مرسلات است؛ مرسلی که در عبارتش آمده که: «رفعَه» اسمش مرفوعه است. به علاوه ی این که این مطلب را معصوم نقل نکرده؛ راوی گفته: «قال»، راوی این «قال» را به معصوم اتصال نداده و درنتیجه موقوفه است. و لذا مرحوم مجلسی در مرآهالعقول درباره ی این حدیث فرموده: «مرفوع مجهول موقوف».

اگر کسی آن مبنای ما را پذیرفته باشد که آنچه در کافی است، مشمول شهادت مرحوم کلینی است، همه ی این اشکالات برطرف می شود؛ چون مرحم کلینی در مقدمه شهادت داده که این کتاب را از معصوم نقل می کند. البته این روایت در روضه است و اسناد روضه ی کافی به مرحوم کلینی به قطعیتِ سایر قسمت های کافی نیست، ولی شهادت ایشان شاملش می شود؛ چون اگرچه بعضی آن را به شهید ثانی نسبت داده اند(1) ولی بزرگان زیادی هم شهادت داده اند که روضه هم از کافی است.

۱- (۲) - وقال السیّد الخوانساری فی ترجمته أیضاً: «وکان ینسب تألیف روضه الکافی إلی صاحب السرائر- یعنی ابن إدریس- کما ینسب ذلک أیضاً إلی الشهید الثانی». مقدمه ی کافی (ط - دار الحدیث)؛ ص: ۱۰۴ (سپس در همان مقدمه چهار جواب از این اشکال داده می شود، از جمله شهادت بزرگان که استاد شب زنده دار هم اشاره فرمودند.).

حدیث ثانی (که فقط در «مکارم الاخلاق» است) اشکالش این است که اصلاً سند ندارد؛ این حدیث ظاهراً در مکارم الاخلاق است و مرحوم طبرسی مال قرن ششم است و واسطه هایش تا «ابن مسعود» را نقل نکرده است.

شرط سوم اصرار (مقام دوم/ قسم اول بعد از ارتکاب حرام/ صورت اول و دوم وسوم) ۹۵/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم/ قسم اول: بعد از ارتکاب حرام/ صورت اول و دوم وسوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط سوم بود: اصرارورزیدن فاعل منکر بر گناهش. تفاسیری که راجع به «اصرار» شده بود، در مقام اول، بحث عمده اش عرض شد.

مقام ثانی: بررسی روایات

برای تحقیق مقام ثانی که: «آیا این شرط واقعاً وجود دارد یا نه؟» و همچنین «مقصود از این شرط طبق این روایات چیست؟»، عرض می کنیم که این مطلب، به طر صریح، در هیچ روایتی ذکرنشده. ما باید صور متصوَّره ی در این مقام را احصاءکنیم و ببینیم: «مقتضای هر صورت چیست؟» و در نهایت ببینیم: «تعریف «اصرار» را باید چی قراربدهیم؟».

به طور کلی، شخصی که می خواهد مورد نهی ازمنکر واقع بشود، دو حال دارد: تارتاً فعل حرامی از او سرزده، و تارتاً هنوز هیچ کار حرامی نکرده ولی ما می دانیم که بنا بر انجام حرام دارد.

قسم اول: کسی که مرتکب حرام شده

قسم اول که حرام از او سرزده، صور عدیده ای دارد که اهمّ صورش دوازده صورت است.

صورت اول: حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و قدرت دارد

صورت اول کسی است که فعل حرام را انجام داده و حجت اقامه شده که قصد استمرار بر آن حرامش را دارد؛ اگر مثلاً انگشتر طلا دستش هست قصد استمرار دارد، اگر دارد به نامحرم نگاه می کند قصد استمرار دارد؛ یعنی قصد دارد نگاهش را در لحظات بعدی هم ادامه بدهد.

ص: ۳۵۹

و مراد ما از «قصد استمرار» اعم است از این که همان گناه را دارد در طول زمان ادامه می دهد، یا این که گناه امر مستمری نیست بلکه فاعل گناه قصد احداث مصداق دیگری از آن گناه در زمان های آینده را دارد. مثلاً الآن صورتش را تراشیده، و

می دانیم که بعداً هم می خواهد بتراشد.

و مقصود از «حجت» هم، یا «علم وجدانی» و «اطمینان» است، یا علم تعبّدی است؛ مثلاً ـ بیّنه قائم شده و یا در مواردی استصحاب داریم.

در این صورت اول، علاوه بر این که حجت داریم که قصد استمرار دارد، باید حجت داشته باشیم بر این که در آینده هم قدرت بر استمرار یا احداث مجدد این گناه را دارد. پس بر دو چیز باید حجت قائم شده باشد: یکی این که قصد استمرار دارد، و دوم این که قدرت بر این کار را هم دارد.

روشن است که این صورت اول، قدر متیقَّن از همه ی ادله ی نهی ازمنکر است؛ چون امرونهی نسبت به گذشته معنا ندارد، قهراً نسبت به آینده است. و این صورت، قدر متیقَّن از صورِ نسبت به آینده است.

صورت دوم: حجت قائم شده بر این که قصد دارد ولی قدرت ندارد

صورت دوم این است که حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث دارد، ولی حجت قائم شده بر این که قدرتش را ندارد.

مبنای اول: قصد حرام، حرام است

در این صورت تارتاً می گوییم: «قصد ارتکاب حرام داشتن هم حرام است» سواءٌ که به عمل بینجامد یا نینجامد. در این صورت موضوع برای نهی ازمنکر هست، ولی نباید به او بگوییم: «نکن»، باید به او بگوییم: «دست از این قصد بردار»؛ چون فعل محرَّم، محقق نخواهدشد.

مبنای دوم: قصد مستعقب به حرام، حرام است

اولاً دلیل بر وجوب نداریم

اما طبق مبنای کسی که می گوید: «قصد ارتکاب حرام، به شرطی حرام است که مستعقب به عمل باشد.»، در اینجا چون می دانیم چنین شرطی محقق نیست، پس اصلاً حرامی محقق نخواهدشد و درنتیجه ادله ی نهی ازمنکر اینجا تطبیق نمی شود. اطلاق ادله ی نهی ازمنکر که «نهی از منکر کنید، سواءٌ که قدرت بر انجام دارد یا ندارد.»، از این صورت که می دانیم قدرت ندارد، انصراف دارد.

ثانیاً دلیل بر عدم وجوب داریم

به علاوه ی این که آن روایت شریفه ای که می فرمود: «وَ لْيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَهِ الطَّبِيبِ الْمُدَاوِي إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِتَدَاوِئِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ.»(۱) ، مفهومش این بود که: «اگر چنین موضعی نمی بیند، واجب نیست.»، و مانحن فیه از این قبیل است.

صورت سوم: بر «استمرار» حجت داریم ولی بر «قدرت» نداریم

قبلاً حرامی مرتکب شده، و حجت قائم شده بر این که قصد استمرار یا احداث مجدد دارد، ولی بر قدرت حجتی قائم نشده؛ نمی دانیم: «در آینده آیا قدرت بر انجام دارد یا نه؟»، ولی احتمال می دهیم داشته باشد.

در این صورت، ظهور ادله ی نهی ازمنکر اینجا را شامل می شود؛ نهی از منکر کنید، سواءٌ که بدانید قدرت بر انجام دارد یا ندانید. و آن روایت «طبیب معالج» هم منطوقاً این صورت را شامل می شود؛ چون احتمال تأثیر می دهد. آن کسی که هنوز مرتکب نشده را به طریق اولی شارع می گوید باید نهی ازمنکر کنیم، نه این که بگوید: «بگذار گناه را مرتکب بشود بعدش بگو».

إن قلت: شک در قدرت باعث عدم احراز تکلیف است

۱- (۱) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸ ص: ۳۴۵.

ممکن است کسی بگوید: اولاً یکی از شرایط وجوب نهی ازمنکر این است که آن منکر بر فاعلش منجَّز باشد، و ثانیاً یکی از شرایط عامه ی تکلیف «قدرت» است. و اینجا شک داریم که: «این فاعل منکر، قدرت دارد بر تکرار این منکر یا ندارد؟»، پس درواقع شک دارم در این که: «بر او حرام است یا نه؟». پس تکلیف بر او منجَّز نیست، و درنتیجه نهی ازمنکر هم بر ما واجب نیست.

قلت: اشکالی ندارد که در شک در قدرت هم شارع ما را مکلف کند

جواب این است که در این مواردی که شک داریم، بنای عقلا در این موارد، مثل شک ماست در قدرت خودمان؛ مثلاً ما الآن شک داریم در این که: «اگر نماز را شروع کردیم، آیا می توانیم نماز را تمام کنیم و تکلیف را اتیان کنیم؟ یا نمی توانیم؟»، ولی باید به این تکلیف عمل کنیم. همانطور که در موارد شک در قدرت درباره ی خودمان گفته اند: باید اقدام کنیم، همانطور هم درباره ی شک در قدرت درباره ی دیگران هم اشکال ندارد که شارع بگوید: باید اقدام کنیم؛ به دو بیان:

بیان اول: سیره ی عقلا بر الغاء احتمالی عدم قدرت است

یک بیان این است که سیره ی عقلائیه بر این است که قدرت خواهدداشت؛ (یعنی عُقلا به این احتمال «عدم قدرت» ترتیب اثر نمی دهند). این خودش یک دلیل معتبر است بر قدرت، و درنتیجه شک در قدرت نداریم.

این که «شک در قدرت اگر باعث عدم تنجّز تکلیف بشود، باعث می شود همه ی تکالیف زمین بماند.»، این نکته باعث شده که سیره ی عقلائیه و مثلاً امر شرعی بر این باشد که: «اقدام بکن».

ص: ۳۶۲

بیان دوم: مثل شک در قدرت خودمان است

بیان دیگر این است که همانطور که آنجا درباره ی خودمان حکم عقلی و عقلایی و شرعی وجود دارد بر این که باید اقدام کنیم، در این مورد هم اشکالی ندارد که شارع حکم کند بر این که باید اقدام کنیم.

و با این مطلب که می گوییم: «تکلیف باید بر او منجّز باشد»، می خواهیم احترازکنیم از آن جایی که به خاطر ادله ی دیگر می دانیم منجّز نیست. اما اگر نمی دانیم: «قدرت دارد یا نه؟»، تکلیف بر فاعل منکر و درنتیجه بر ما واجب است.

شرط سوم اصرار (مقام ثانی بررسی صور مختلف / صورت چهارم و پنجم) ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام ثانی: بررسی صور مختلف / صورت چهارم و پنجم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در شرط سوم بود که اصرار فاعل منکر آیا شرط است یا نیست؟ گفتیم: هم برای این که (در تنقیح مقام اول) برسیم به این که: «چه تفسیری درست است؟»، و هم برای این که ببینیم: «آیا این اشتراط هست یا نه؟»، باید (در مقام دوم) صور مختلف را بررسی کنیم؛ چون در خود روایات این شرط نیست، بلکه این شرط از روایات مختلف اصطیاد می شود.

صورت اول، آن صورتی است که فعل حرام را مرتکب شده و قصد احداث هم دارد و توبه از ماسبق نکرده، و حجت هم قائم شده بر این که قدرت دارد، در این صورت مسلّم است که باید نهی ازمنکر کرد. چون امر و نهی درباره ی ماسبق لغو است، پس باید ناظر به آینده باشد.

صورت دوم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث دارد، و حجت قائم شده بر این که قدرت ندارد، نسبت به «توبه» را بررسی نکردیم؛ در صورتی که توبه کرده(۱) ، نهی ازمنکر واجب نیست، الا ـ این که از باب «قصد» بر او واجب باشد.

۱- (۱) - اگر می دانیم توبه از ماسبق نکرده یا شک داریم که توبه کرده، توضیحش را در صورت دیگری می دهیم که این جهت در آن مهم است.

اشکال: چطور ممکن است توبه کرده باشد ولی قصد استمرار یا احداث مجدد داشته باشد؟

پاسخ: اگر بگوییم: تصویر دارد.

صورت سوم را اینطور گفتیم که حجت داریم بر این که قصد استمرار را دارد و نمی دانیم قدرت دارد یا نه. گفتیم: مقتضای اطلاقات وجوب است.

عناصرِ تولیدکننده ی صور مختلف

گفتیم: در دو قسم بحث می کنیم؛ در قسم اول که فعل حرام را مرتکب شده، چهار عنصر در اینجا باید ملاحظه بشود:

عنصر اول: قصد

یک عنصر «قصد» است که از این عنصر سه صورت متولد می شود: قصد تکرار (احداث مجدد) یا استمرار دارد، قصد ندارد و غافل است، قصد عدم دارد یعنی قصد دارد بعد از این مرتکب نشود.

عنصر دوم: قدرت

عنصر دومی که باید به آن توجه کنیم، عنصر «قدرت» است؛ که«آیا قدرت دارد یا ندارد؟

عنصر سوم: توبه

عنصر سوم «توبه» است؛ که آیا توبه کرده یا نه؟

عنصر چهارم: حجت

و عنصر چهارم این است که برای این سه مسأله، آیا حجتی قائم شده بر وجودش یا بر عدمش؟ یا حجتی بر هیچ کدامش قائم نشده؟

تعداد صورت محتمله

این صورت، در صور قبلی ضرب می شود:

بر توبه کردن حجت قائم شده، بر توبه نکردن حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

بر قدرت داشتن حجت قائم شده، بر قدرت نداشتن حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

بر قصد داشتن حجت قائم شده، بر قصدنداشتن حجت قائم شده، بر غفلت حجت قائم شده، بر هیچ کدام حجتی قائم نشده.

این صور در هم ضرب می شود، و درنتیجه ۳۶صورت خواهیم داشت. ما اهمّ این صور را عرض می کنیم، حکم سایر صور هم روشن می شود.

صورت چهارم: حجت قائم شده بر این که قصد ندارد ولی توبه کرده

صورت چهارم این است که حجت قائم شده بر این که بر خلاف سه صورت قبل، قصد استمرار و احداث مجدد ندارد. نسبت به هر سه صورت «قدرت» هم مطلق است، نسبت به توبه هم می دانیم که توبه کرده. در اینجا روشن است که واجب نیست؛ چون قصد از ماسبق اثری ندارد (چون فرض این است که توبه کرده)، قصد استمرار هم ندارد و فعلاً نسبت به آینده غافل است، امرونهی نسبت به ماسبق هم معنی ندارد. پس در این صورت، هیچ دلیلی بر «وجوب» نداریم.

بلکه یمکن أن یقال که اگر باعث برخی عناوین محرّمه مثل ایذاء یا تحقیرش بشود، حرام است. پس نهی ازمنکر واجب نیست چون موضوع ندارد، و بلکه اگر باعث ترتب عنوان محرمی بشود حرام است.

صورت پنجم: حجت قائم شده بر این که قصد نداری و توبه نکرده

حجت قائم شده بر این که قصد استمرار و احداث مجدد ندارد، نسبت به هر سه صورت قدرت هم مطلق است، اما توبه از ماسبق نکرده. در اینجا درحقیقت به قول مرحوم استاد دو قول و نصفی داریم: وجوب، عدم وجوب، و تردید.

قائلین به تردید

صاحب جواهر در صفحه ی ۳۷۱ این مسأله را طرح کرده؛ فرموده: «و هل یکفی مجرد الامتناع أو لا ـ بد من التوبه؟ استظهر بعض الناس من أکثر الأصحاب السقوط بالأول»؛ بعضی مردم(۱) استظهارکرده اند که نظر اکثر اصحاب این است که: همین که امتناع می کند، وجوب نهی ازمنکر ثابت می شود. «ثمّ قال»: سپس همان بعض الناس اینطور فتوا داده که: «نعم إن ظهر استمراره علی ترک التوبه کان اللازم أمرُه بها، و لکن هذا غیر الأمر بالمعروف الذی وجب علیه التوبه بترکه.»: فرموده: اگر می داند که استمرار بر عدم توبه دارد، باید امر به توبه کند. اما این، کاری به آن گناه ندارد که نسبت به آن امرونهی داشته باشد؛ بلکه یک واجب دیگری است. بعد صاحب جواهر می فرماید: «و فی الکفایه(۲) قالوا: لو ظهر الإقلاع سقط. و لا ریب فیه، إن کان المراد بالإقلاع الندم.»: اگر مراد از اقلاع این باشد که هم ترک کرده و هم پشیمان است (و پشیمانی همان توبه است)، شکی نیست در این که وجوب ساقط شده. «و لو کان مجرد الترک ففیه تردّدٌ»: اما اگر مجرد ترک باشد (بدون توبه)، در این صورت تردد داریم که: «آیا وجوب امربه معروف ساقط می شود یا نه؟». صاحب جواهر می فرماید: «قلت: لا ریب فی أولویه مراعاه التوبه کما أشرنا إلیه سابقا، و الله العالم.»: شکی در مراعات اولویت توبه نیست.(۳)

ص: ۳۶۵

۱- (۲) - معلوم می شود آن مستظهِر را خیلی قبول ندارد.

۲- (۳) - «کفایه»ی مرحوم سبزواری.

۳- (۴) - جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

از بزرگان دیگری که احتمال داده اند باید توبه هم کرده باشد تا سابقط بشود، مرحوم مقدس اردبیلی است.

ایشان فرموده: «الثالث: إصرار فاعل المنهی عنه علیه، و إصرار فاعل ترک المأمور به علیه کذلک، بمعنی انه اما ان یکون فاعلا بالفعل، أو مریدا للفعل مره بعد اخری. و یحتمل الاکتفاء بکونه غیر نادم لما فعل»؛ در وجوب نهی ازمنکر ممکن است بگوییم: اکتفامی شود به همین که نادم بر ما فَعل نباشد، «سواء کان عازما علی العود أم لا. و یؤیده وجوب التوبه و الندامه»: ادله ی وجوب توبه و ندامت تأییدمی کند که ما بگوییم: «وجوب نهی ازمنکر اینجا ساقط نمی شود» تا احراز ندامت نکرده ایم، ولو می دانیم قصد تکرار ندارد، ولی وقتی از ماسبق توبه نکرده، می گوییم: نهی ازمنکر اینجا وجوب دارد. «و الأحوط الأمر حینئذ، إذ الظاهر عدم التحریم قطعا.»؛ این هم از آن عبارت های عجیب است؛ ظاهر این است که قطعاً عدم نیست! اگر قطعی است، «ظاهر است» چه معنی دارد؟! امرکردن قطعاً اشکالی ندارد، ولی احوط(۱) این است که آن احتمال را هم مراعات کرده باشیم.(۲)

به کتب اعلام هم که مراجعه کنیم، این عبارات وجود دارد؛ مثلاً از دروس شهید استفاده می شود که آن جایی که سقوط وجوب مسلّم است، آن جایی است که نادم هم شده باشد؛ اما اگر نادم نشده باشد، مسلّم نیست که وجوب نهی ازمنکر ساقط است.(۳)

ص: ۳۶۶

۱- (۵) - البته به شرطی که باعث عناوین دیگر مثل ایذاء و تحقیر نشود.

۲- (۶) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۷.

۳- (۷) - حقیر (مقرر) این مطلب که «اگر نادم نشده باشد، مسلّم نیست ساقط شده باشد» را در «دروس» نیافتم، تنها عبارتی که از شهید درباره ی «ندامت» پیداکردم، همین بود که: «اگر اماره بر ندامت داریم، نهی ازمنکر حرام است.»: «و لو لاح من المتلبّس أماره الندم حرم قطعاً». الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه؛ ج ۲، ص: ۴۷.

مقدس اردبیلی در صفحه ی بعد، بعد از این که مسأله را در ضمن عبارات خیلی سنگینی خیلی بالا و پایین می کنند، در پایان می فرماید: «در سیره ی متشرعه می بینیم همین که دیدند ترک می کند عملاً، دنبال این که توبه کرده یا نکرده» را نمی گیرند و به همان اکتفامی کنند: «و الذی یظهر انهم کانوا یکتفون بترک المنکر مثلا، و ما نقل تکلیفهم أحدا بالتوبه، بل بمجرد الترک کانوا یخلون سبیله: و کذا فی الأمر بالمعروف فإنهم کانوا یترکون بارتکابه فقط.»(1) ؛ به خاطر این سیره، دست از آن احتمال برمی داریم. بعد باز برمی گردد و می گوید: نمی شود چنین حرفی زد!(2) کسانی که جولان فکر دارند، کأنّ نمی توانند بر یک مطلب مستقر بشوند و دائماً احتمالات مختلفی در ذهن شان شکل می گیرد.

پس سه قول شد: واجب است، واجب نیست، و تردد که از کفایه نقل شد.

مختار: عدم وجوب

حق این است که واجب نیست؛ یعنی همان حرف بعض الناس در اینجا درست است؛ چون نسبت به چی بگوییم: «واجب است»؟ نسبت به حرام انجام شده در ماسبق معقول نیست نهی ازمنکر واجب باشد و مثلاً به کسی که قصد غیبت ندارد بگوییم: «غیبت نکن»! این معقول نیست. می شود نسبت به قبل سرزنشش کرد، اما سرزنش نهی ازمنکر نیست، نهی ازمنکر نسبت به ماسبق معنی ندارد. نسبت به آینده هم موضوع محرز نیست. الا ـ این که اگر احرازکردیم توبه نمی کند، موضوع برای امربه معروفِ دیگری فراهم شده؛ مثل این است که کسی غیبت کرده الآن می خواهد دروغ بگوید.

۱- (۸) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

۲- (۹) - و یمکن ان یقال: التوبه معروفه و ترکها منکر، و هو معلوم فی مرتکب حرام، فیبقی الأمر و النهی، فتأمل. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

اشکال: اینجا (غیبت کرده و الآن می خواهد دروغ بگوید) دو گناه است؛ دروغِ بعدی ربطی به غیبت سابق ندارد.

پاسخ مقرر: فرض کنید دروغی باشد که زاییده از همان غیبت است؛ مثلاً به او می گویند: «تو این غیبت را کردی؟»، و فرض کنید در شرایطی است که راست گفتن محذوری ندارد، ولی می گوید: «نه، من غیبت نکردم.».

پس معنا ندارد این قول که ما بگوییم که: «تا توبه نکرده، باید امرونهی بشود نسبت به همان فعل انجام شده یا نسبت به همان واجب ترک شده.» این معقول نیست. نسبت به آینده هم لایُعقل چون موضوع ندارد. نسبت به توبه کردن از ماسبق امربه معروف واجب است ولی این امر دیگری است؛ نهی ازمنکر نسبت به همان گناه سابق نیست.

سؤال: موضوع چیست که نیست؟

پاسخ: به آدمی که قصد حرام ندارد، بگوییم: «انجام نده»؟!

حضرت امام هم در تحریر همینطور فرموده اند: «من الواجبات، التوبه من الذنب؛ فلو ارتکب حراما أو ترک واجبا تجب التوبه فورا. و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و کذا لو شک فی توبته، و هذا غیر الأمر و النهی بالنسبه إلی سائر المعاصی فلو شک فی کونه مصرا أو علم بعدمه لا یجب الإنکار بالنسبه إلی تلک المعصیه، لکن یجب بالنسبه إلی ترک التوبه.»(1) . پس اینها دو حکم هستند و ربطی به هم ندارد که بگوییم: «اگر توبه نکرد، وجوب نهی ازمنکر ساقط می شود.»!

نزاع لفظی است

در اینجا ممکن است بگوییم: این نزاع، لفظی است و بین این کلمات تهافتی نیست:

بیان اول: جنس و صنف نهی ازمنکر

آنهایی که می گویند: «تا توبه احرازنشده باشد، نهی ازمنکر واجب است.»، منظورشان جنس نهی ازمنکر است؛ اگر توبه نکرده، امربه معروف لازم است، اما درباره ی «توبه». کأنّ نگاه شان به این بوده که جنس وجوب امربه معروف جایی از انسان صادر می شود که قصد انجام نداشته باشد و نسبت به ماسبق هم توبه کرده باشد. و از همینجا آن نکته ای که در صورت دوم گفتیم هم روشن می شود؛ که اگرچه قدرت ندارد، ولی چون نسبت به ماسبق توبه کرده، همین حرف آنجا هم می آید.

۱- (۱۰) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

اما آنهایی که می گویند: «به نفس عدم قصد برای آینده، وجوب نهی ازمنکر ساقط می شود.»، منظورشان صنف امربه معروف و نوع آن که مربوط به همان گناه است، بوده است. پس این «سقوط وجوب»ی که اینها اثبات می کنند (که بدون توبه وجوب نهی ازمنکر ساقط می شود)، آنها نفی نمی کنند، و آن «سقوط وجوب»ی که آنها نفی می کنند (که تا توبه احرازنشده، نهی ازمنکر واجب است)، اینها اثبات نمی کنند.

پس اگر بخواهیم بگوییم: «نهی ازمنکر کجا بالمره ساقط می شود؟»، آن جایی که فاعل منکر توبه هم کرده باشد استمرار هم ندهد. اگر هم توبه مشکوک باشد، استصحاب عدم توبه داریم. اما اگر توبه نکرده، نهی ازمنکر ساقط نشده و جنس نهی ازمنکر گردنش هست؛ باید امر به توبه کند.

پس اگر به «صنف امربه معروف» نگاه کنیم و بخواهیم بگوییم: «لاتکذب» که قبلاً گفته، اینجا نسبت به سابق چه توبه کرده باشد و چه نکرده باشد، همین که نمی خواهد انجام بدهد، نسبت به دروغ گفتن سابق، نهی ازمنکر ساقط می شود. اما نسبت به توبه کردنش نسبت به ماسبق ساقط نمی شود. اگر به جنس امربه معروف نگاه کنیم، می گوییم: اصلاً ساقط نیست.

پس به این شکل می توان بین کلمات بزرگان جمع کرد و گفت که این نزاع لفظی است؛ آنهایی هم که می گویند: «واجب است»، نمی خواهند یک تکلیف غیرمعقول را بگویند به این که واجب است از گناه گذشته نهی کنند. ولی خوب تنقیح و بیان نشده؛ کسی که به کلمات صاحب جواهر نگاه می کند، گمان می کند: «آن جایی که توبه نکرده، باید نسبت به همان کار سابق توبه کند.»، ولی این غیرمعقول است. ظاهراً مراد آقایان همان است که توضیح دادم.

سؤال: یعنی اگر قصد دارد و توبه نکرده، دو تا امربه معروف واجب است؟

پاسخ: بله.

بیان دوم: جنس و صنف منکر

راه دیگر برای جمع بین کلمات، این است که بگوییم: موضوع نهی ازمنکر، وجود المنکر است. وقتی به «جنس منکر» نگاه کنیم، موضوع الآن وجود دارد. اگر به «صنف منکر» نگاه کنیم، وجود ندارد. جنس المنکر وجود دارد ولو در ضمن این فردش که عدم التوبه باشد. اما صنف المنکر که دروغ گفتن باشد، وجود ندارد؛ چون قصد انجامش را ندارد. آن فقیهی که می گوید: «تا توبه نکند، وجوب باقی است.»، جنس المنکر را نگاه کرده. و آن فقیهی که می گوید: «ساقط شده»، به سنخ نگاه می کند. بنابراین این دو باز متلائم می شود.

شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم) ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم / قسم اول: بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم)

خلاصه مباحث گذشته:

واردشدیم در شرط سوم: اصرار. از مقام اول (مقصود از اصرار) فارغ شدیم، واردشدیم در مقام دوم: بررسی روایات برای اشتراط این شرط و معنای آن. گفتیم: در خصوص این شرط، دلیل مستقلی نداریم، بلکه باید صور مختلف را از خلال ادله ی نهی ازمنکر استخراج کنیم؛ در یک تقسیم اولی باید دو قسم را بررسی کنیم: قسم اول آن کسی است که مرتکب حرام شده، و قسم دوم آن کسی است که هنوز مرتکب حرام نشده. گفتیم: از صور محتمله ی قسم اول دوازده صورت مهمّش را بررسی می کنیم، پنج صورت را بررسی کردیم، رسیدیم به صورت ششم:

صورت ششم: حجت بر قصد و عدم حجت بر توبه

صورت چهارم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد ندارد ولی توبه کرده، صورت پنجم این بود که حجت قائم شده بر این که قصد نـدارد و توبه هم کرده، صورت ششم این است که حجت قائم شده بر این که قصد ندارد، ولی نمی دانیم: «توبه کرده یا نه؟»، درباره ی «قدرت» هم سه احتمال وجود دارد. در اینجا وظیفه ی ما چیست؟

ص: ۳۷۰

نسبت به حرام واقع شده

نسبت به محرَّم واقع شده، قهراً نهی ازمنکر واجب نیست؛ چون موضوع نهی ازمنکر همانطوری که توضیح دادیم، وجود ندارد. خصوصاً اگر می دانیم که بعداً قدرت بر انجام ندارد.

اشکال: در بعضی روایات امربه معروف یک غایتی ذکرمی کند: «حتی یرجعوا إلی امر الله». شخصی که توبه نکرده، این غایت درباره ی او محقق نشده است.

پاسخ: این روایت مال جایی است که قصد استمرار یا احداث مجدد دارد، ولی در بحث ما قصد ندارد.

اشکال: رجوع إلی طاعت الله کرده؟

پاسخ: بله؛ قصد انجام حرام ندارد.

اشکال: طبق این روایت، باید قصد عدم کند، نه این که عدم مقصد کافی است.

پاسخ: عدم قصد، کفایت می کند، الا این که بگویید: «نواهی، کفّ نفس است.» کما این که بعضی بزرگان گفته اند: «باید بروید در معرض گناه قراربگیرید و انجام ندهید»، این را هم برخی قائلین بزرگی زده اند، ولی الجواد قدیکبو. معلوم نیست ترک حرام، واجب تعبّدی باشد.

نسبت به توبه

اما نسبت به «توبه» چه وظیفه ای داریم وقتی که شک داریم: «توبه کرده یا نه؟».

اقوال

در اینجا دو قول و نصفی وجود دارد:

یکی این که واجب است که حضرت امام هم به همین را فرموده اند و عبارت شان را دیروز خواندیم: «من الواجبات، التوبه من الذنب؛ فلو ارتکب حراما أو ترک واجبا تجب التوبه فورا. و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و کذا لو شک فی توبته، و هذا غیر الأمر و النهی بالنسبه إلی سائر المعاصی فلو شک فی کونه مصرا أو علم بعدمه لایجب الإنکار بالنسبه إلی تلک المعصیه، لکن یجب بالنسبه إلی ترک التوبه.»(۱) ؛ اگر شک در توبه هم دارد، نسبت به ترک توبه واجب است نهی ازمنکر کند.

ص: ۳۷۱

۱- (۱) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

قول دوم: عدم وجوب است، و قول سوم تردد است. البته اگر تردد مستقر بشود، نتیجه اش همان «برائت» است و عدم وجوب.

دلیل قول به وجوب امر به توبه

دلیل وجه اول که فرمایش حضرت امام بود که امر به توبه واجب است. ضمّ دو امر به هم است: اولاً- اطلاقات ادله ی امربه معروف این معروف را هم می گیرد؛ یکی از معروف ها توبه کردن از گناهی است که انجام شده. از طرف دیگر به واسطه ی استصحاب عدم توبه، موضوع این اطلاقات را احرازمی کنیم.

اینجا البته یک بحث فنّی وجود دارد؛ که آیا استصحاب فقط موضوع را اثبات می کند؟ یا استصحاب فقط به لحاظ احکام است و مفاد دلیل استصحاب این است که «رتِّب الآثار»؟ این دو مبنا اینجا فعلاً برای ما فرقی نمی کند.

دلیل قول به عدم وجوب

وجه عدم وجوب اموری است:

دلیل اول: انکار اطلاقات نسبت به امور باطنیه

امر اول این است که ما اطلاقات را منکر بشویم و بگوییم: دلیلی نداریم بر این که نسبت به امور باطنیه هم باید امرونهی کنیم. بلکه ادله ی امربه معروف و نهی ازمنکر، مختص محرمات ظاهری است، و امور جوانحی اصلاً مورد امرونهی قرارنمی گیرد. وقتی ادله ای که داریم این صورت را نمی گیرد، به نحو شبهه ی حکمیه ی وجوبیه شک می کنیم و اخباری و اصولی هم متفقند که در این شبهه برائت جاری می شود

مرحوم مقدس اردبیلی به این دلیل تمسک کرده است: «فلعل أصل العدم، أو عدم العزم، دلیله، و ان التزامه أمر قلبی بینه و بین اللّه، و انه ما علم الوجوب إلا بالأمر بالمعروف الظاهر و نهی المنکر کذلک بالإجماع، و غیره منفی بالأصل.»، سپس فرموده: «و یمکن ان یقال: التوبه معروفه و ترکها منکر، و هو معلوم فی مرتکب حرام، فیبقی الأمر و النهی، فتأمل.»(۱) ، گفتیم: ایشان مطالب مختلفی به ذهن شان رسیده و فرموده، و آخرش هم یک «فتأمل» فرموده اند.

۱- (۲) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

مناقشه: دلیل وجوب اطلاق نبوده و درنتیجه اطلاق دارد

این بیـان، یک بیان تمامی نیست، و شایـد «فتأمل» اشاره به همین عـدم تمامیت باشـد. مگر مـدرک ما «اجماع» بود که بگوییم: «لبّی است و قـدر مسلّمش معروف و منکر ظـاهری است»؟! ادله ی مـا روایـات متعـددی بود که همگی اطلاق داشت. بنابراین اطلاقات ادله را نمی شود انکارکرد، مگر مقیدی برایش پیداکنیم.

از محضر اشان سؤال می کنیم: چه نیازی است به عبارت «التوبه معروفه، و ترکها منکر.»؟! لزومی ندارد منکربودن ترک توبه را اثبات کنیم؛ اگر فقط نهی ازمنکر دلیل داشت، لازم بود که اثبات کنیم این امربه معروف به نهی ازمنکر برمی گردد. ولی وقتی که هر دو (امربه معروف و نهی ازمنکر) واجب است، نیازی به این عبارت نیست.

دلیل دوم: سیره مقیِّد اطلاقات است

دلیـل دوم این است که مقیِّد برای اطلاقـات داریم؛ و آن، همـان سـیره ای است که از مقـدس اردبیلی خوانـدیم که فرمـود: «و الـذی یظهر انهم کانوا یکتفون بترک المنکر مثلا، و ما نقل تکلیفهم أحـدا بالتوبه، بل بمجرد الترک کانوا یخلون سبیله: و کـذا فی الأمر بالمعروف فإنهم کانوا یترکون بارتکابه فقط.»(1) . این سیره مقیِّد آن اطلاقات است.

مناقشه ی صغروی: سیره جزمی نیست

خود آن قائـل، به این سـیره اکتفانفرموده و آخر کلامش فرموده: ممکن است بگوییم: ادله ی امربه معروف اینجا را می گیرد»، پس در اتکا یه این سیره جازم نیست.

مناقشه ی کبروی: سیره ی غیرمتصل به زمان معصومین حجت نیست

و ثانیاً صـغرای این سـیره ولو مسلّم باشد که در این اعصار این سیره بوده، لعلّ مستند به فتاوای فقها بوده. سیره ای برای ما مفید است که معاصـر با معصومین بوده اند، اما آن سـیره هایی که احتمال می دهیم در اثر فتاوای فقها بوده، حجت نیست، خصوصاً اگر یـک مرجع عامّی چنین فتوایی داشـته و مرجع بزرگ بعـدی هم همین فتوا را داشـته، در این صورت ممکن است طی صـد سال مردم طبق فتوای این اعلام عمل می کرده اند و همین فتاوا منشأ سیره بشود.

۱- (۳) - مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۸.

اشکال: مجرد ترک را مردم توبه می دانند.

پاسخ: نه؛ اینجور نیست، از آیات و روایات استفاده می شود که توبه، پشیمانی است ولو قصد هم داشته باشد، نه مجرد ترک.

دلیل سوم: احتمال ارتکاز متشرعه مانع تمسک به اطلاقات است

راه دیگر برای انکار اطلاقات، همان بیانی است که قبلاً می گفتیم؛ که احتمال عقلائی بدهیم که لعل ارتکازات متشرعه در عصر صدور این احادیث، نسبت به امور ظاهری بوده است، یا ارتکازات متشرعه در آن عصر نسبت به مواردی نبوده که قبلاً انجام داده و بعداً انجام نمی دهد. اگر چنین احتمالی بدهیم، بنا بر مسلک شهیدصدر «اصالت عدم قرینه» در این صورت وجود ندارد؛ چون وثاقت روات این احتمال را دفع نمی کند؛ چون راویان یک کلام، ارتکازات عصر خود را نقل نمی کنند. و در مانحن فیه چنین احتمالی می دهیم، منشأش را هم در اشکال بعدی توضیح می دهیم.

دلیل چهارم: به خاطر ظاهر حال مسلم، اصل منقِّح موضوع نداریم

دلیل چهارم بر عدم وجوب، این است که ما در مانحن فیه اصل منقِّح موضوع نداریم و لذا این استصحاب جاری نمی شود؛ چون استصحاب در جایی است که اماره ی تعبدیه بر خلاف آن نباشد، و در مانحن فیه که ما شک داریم: «این مؤمن واجبش را انجام داده یا نه؟»، در این موارد، حمل فعل مسلم و ظاهر حال مسلم این است که توبه را انجام داده است. پس ادله ی استصحاب و «لاـتنقض الیقین بالشک» محکوم این اماره می شود. ظاهر حال مسلم این است که تکالیفش را انجام می دهد؛ مثلاًـ در ابتدای وقت نماز همراه یک مؤمنی بوده ایم و دیده ایم که در آن مدت نمازنخوانده است، آیا می شود بعد به او زنگ بزنیم که: «نمازبخوان؛ چون ما استصحاب عدم نمازخواندن شما را داریم.»؟! شارع ظاهر حال مسلم را طریق قرارداده برای این که انجام داده است. این فرق دارد با «اصالت الصحت»؛ اصالت الصحت، مال آن جایی است که کاری انجام داده مثلاً نمازی خوانده یا معامله ای کرده، نمی دانیم: «درست بوده یا نه؟»، قاعده ی اصالت الصحت می گوید: «صحیح است». در اینجا نمی دانیم: «فعلی از او صادرشده یا نه؟».

ص: ۳۷۴

اشکال: اگر علناً کبیره انجام بشود و دلیل بر توبه نداشته باشیم، چرا این قاعده باعث عدالت نشود؟

پاسخ: نسبت به نمازنخواندن در اول وقت چطور؟ آیا می توانیم بگوییم: «چون فاسق است، دائماً استصحاب عدم این عبادات را انجام می دهیم و باید امربه معروفش کنیم.»؟!

اشکال: در این مورد که (علم به ارتکاب حرام و سقوط از عدالت داریم و) دلیل بر توبه نداریم، چرا ظاهر حال دلیل بر عدالت نمی شود؟

پاسخ: شما این مورد (که وقتی اول وقت نماز نخواند، آیا واجب است وقتی از او جداشدیم به او زنگ بزنیم.» را جواب بده.

سؤال: دلیل بر این اماره ی «ظاهر حال» چیست؟

پاسخ: سیره ی قطعیه ی متشرعیه است؛ که اگر اینجور بود که «باید با استصحاب عدم نهی ازمنکر می کردیم»، لبانَ و ظهر. این، یک مسأله ی مبتلابه همگانی است. معلوم می شود حمل حال مسلم به خاطر ظاهر حالش این است این که تکالیفش را انجام می دهد، مگر این که یک جایی حجت قائم بشود که انجام نداده است.

در واجبات دیگر هم همینطور است؛ مثلاًـ کسی به او سلام کرده و ما نمی دانیم: «جواب داده یا نه؟»، نمی توانیم بگوییم: «واجب است امربه معروفش کنیم که «سلام کن»؛ چون استصحاب عدم جواب کرده ام.»؛ خصوصاً استصحاب عدم ازلی؛ که مثلاً کسی بگوید: «وقتی او سلام نکرده بود، تو جواب نداده بودی، من الآن شک دارم: «جواب داده ای یا نه؟»، استصحاب عدم جواب می کنم، پس واجب است امربه معروف کنیم.»!

سؤال: این قاعده آیا غیر از امربه معروف مورد دیگری هم دارد؟

پاسخ: بله؛ مثلاًـ پسر بزرگ تر نمی داند: «پدرش نمازخوانده یا نه؟»، نمی توانیم بگوییم: «با استصحاب اثبات می شود که نخوانده است»! اماره ی «ظاهر حال» اثبات می کند که خوانده است.

ص: ۳۷۵

یا مثلاً امام جماعت را نمی دانیم: «وضوگرفته یا نه؟»، احتمال می دهیم از وضوگرفتن غافل شده باشد، اینجا هم اماره ی «ظاهر حال» جاری است.

اشکال: در این مورد قاعده ی «صحت» داریم.

پاسخ: فرض کنید هنوز نمازنخوانده است، آیا نمی توانیم به او اقتداکنیم؟! اینجا هم می گوییم: کسی که می خواهد بیاید نمازبخواند، ظاهر حالش این است که وضو هم گرفته است.

این بیان، منشأ خوبی است برای این که اگر کسی هم بگوید: «با این دلیل قانع نشدیم و به نمی توانیم به آن اتکاکنیم»، ولکن یک شبهه ی مهمه ای است که لعل این بوده و به این واسطه اطلاقات را در مورد «شک» نمی فهمیده اند که اینجا هم باید امربه معروف بکنند. امربه معروف و نهی ازمنکری که در این موارد به خاطر این شبهه، که ما معتقد به آن هستیم.

نتیجه: پذیرش دلیل سوم و چهارم

لااقل این شبهه می تواند منشأ بشود برای این که بگوید: «لعلّ یک همچنین جوّی در سلَف در موقع بیان این روایات و صدور این روایات بوده و در اثر آن اطلاق منعقد نمی شده است.».

بقی یک دلیل دیگری که إن شاءالله فردا عرض می کنم.

شرط سوم اصرار (مقام دوم / قسم اول بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم تا نهم) ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (مقام دوم / قسم اول: بعد از ارتکاب حرام / صورت ششم تا نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) مقام دوم، قسم اول (نهی ازمنکرِ کسی که حرام را مرتکب شده) پنج صورت را بررسی کردیم، در صورت ششم بودیم که حجت داریم بر قصد تکرار، و حجتی نداریم بر این که توبه کرده است. گفتیم که در این صورت، نهی ازمنکر نسبت به گناه سابق غیرمعقول است. ولی امربه معروف نسبت به توبه آیا واجب است؟ گفتیم: دو قول و نصفی در مسأله هست:

ص: ۳۷۶

دلیل قول به وجوب (که مختار حضرت امام هم بود) را اطلاقات ادله ی امربه معروف گفتیم.

در قول به عدم وجوب چهار دلیل را بررسی کردیم:

دلیل اول را نپذیرفتیم و گفتیم: اینطور نیست که تنها دلیل ما بر وجوب نهی ازمنکر «اجماع» باشد و درنتیجه نسبت به «امور باطنیه» مثل توبه اطلاق نداشته باشد.

دلیل دوم را هم نپذیرفتیم و گفتیم که سیره ی متشرعه بر عدم امربه معروف کسی که نمی دانیم توبه نکرده صغریً و کبریً محل مناقشه است.

اما دلیل سوم و چهارم را پذیرفتیم؛ که ارتکاز متشرعه مانع تمسک به اطلاق است، و اماره ی «ظاهر حال مسلم» مانع استصحاب عدم توبه است.

به دلیل پنجم رسیدیم.

دلیل پنجم: اشکال در استصحاب منقِّح موضوع اطلاقات امربه معروف

دلیل دیگری که بر «عدم وجوب» می توان اقامه کرد، این است که شما با استصحاب ترک می خواهید موضوع (عدم توبه) را منقح کنید تا امر به توبه واجب باشد.

تنقیح موضوع توبه ی واجب

اشکال این است که این استصحاب، در اینجا نمی تواند تنقیح موضوع کند؛ چون آن طوری که از ادله ی توبه استفاده می شود، موضوع وجوب توبه، توبه ی بعد از ذنب است؛ یعنی با این وصف که بعد از ذنب است: «و من اساء السوء بجهاله»؛ توبه، برای کسی است که اساء السوء؛ این توبه، بعد از گناه واجب است.

استصحاب توبه ی قبل از ذنب

درست است که قبل از ذنب توبه نکرده، و حین ذنب هم توبه نکرده، اما اگر بخواهیم مطلق «توبه» را استصحاب کنیم و بگوییم: «قبل و حین ذنب توبه نکرده، پس توبه ی بعد از ذنب هم نکرده.»، این استصحاب، اصل مثبت است؛ چون توبه ی به این وصف قبلاً موجود نبود، بلکه لازمه ی عقلی اش این است که توبه ی بعد از ذنب نبوده.

ص: ۳۷۷

استصحاب توبه ی بعد از ذنب

اگر بخواهیم بگوییم: «مستصحب ما، خود توبه ی بعد از ذنب است.»، نسبت به این مستصحب یقین سابق نداریم.

افرادی که گناه می کنند، دو قسمند: یک قسم انجام می دهند و ناراحت نیستند، و قسم دیگر کسانی هستند که در عین این که ناراحت هستند گناه می کنند. مثلاً در ادعیه هم داریم که اگر مطلبی از منم سرزده، روی طغیان و هتک تو نبوده، به خاطر غلبه ی هوای نفسم بوده. البته اینها فوق عقول ما انسان هاست. ولی بالاخره. در داستان ها نقل شده که دزدی قافله را زده و رئیس شان هم مناجات می کند که: «این دزدی های ما طغیان بر تو نیست»، این فرق دارد با کسی که طغیان می کند.

خلاصه

پس استصحاب عدم «توبه ی قبل از ذنب» مثبت است، و استصحاب عدم «توبه ی بعد از ذنب» هم متیقَّن سابق ندارد چون شاید بعد از گناه سریع توبه کرده باشد. پس تنقیح موضوع اطلاقات به واسطه ی استصحاب عدم توبه، مبتلای به این اشکال است.

اشکال: می توانیم بگوییم: عدم توبه ی بعد از ذنب، قبل از ذنب، یقینی است، به نحو استصحاب عدم ازلی، این متیقن را استصحاب می کنیم.

پاسخ: این حرف، حرف خوبی است بنا بر این که بگوییم: «استصحاب عدم ازلی جاری می شود».

دلیل ششم: انصراف ادله ی استصحاب به خاطر سیره ی عقلا

بیان ششم برای این که «واجب نیست»، این است که قدیقال که: ادله ی استصحاب از این موارد انصراف دارد؛ به این توضیح که ادله ی استصحاب قاعده ای است که جعل شده برای کسی که تحیّر در عمل «خودش» دارد؛ مثلاً قبلاً وضو داشته الآن شک می کند، استصحاب بقای طهارت می کند. و همینطور در سایر موارد، برای این است که خودش از تحیّر بیرون بیاید. اما آن جایی که نمی داند: «در دیگری آیا حالت سابقه ای باقی است تا بتوانم آثاری را بارکنم و مثلاً تحقیرش کنم؟»، در این موارد ادله ی استصحاب جاری نمی شود و اطلاقات ادله ی استصحاب انصراف دارد از استصحاب آثاری که ضررش به دیگری واردمی شود؛ چون در عرف عقلاـ چنین آثاری را بر استصحاب بارنمی کنند؛ نمی گویند: «الآن هم همان حالت را دارد و برویم متعرضش بشویم، ولی برای خودشان این کار را می کنند. چون در عقلا این مطلب وجود ندارد و نزد آنها هم مستبعد است، پس عرف از ادله ی استصحاب اطلاق نمی فهمد. بنابراین، یا باید گفت: «انصراف دارد و شامل نمی شود کما یدعیه القائل»، و یا باید بگوییم: اگر این انصراف مسلّم نیست، لااقل این شبهه ی انصراف باعث می شود که به این اطلاق مطمئن نشویم و درنتیجه نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

مناقشه: استصحاب تعبدی محض است

ممکن است بگوییم: استصحاب امر تعبدی محض است و کارهای حیوانات (که حتی بعد از طوفان هم یک پرنده به خانه اش برمی گردد) بر اساس غریزه شان است، و انسان ها هم معمولاً ـ به بقای حالت سابقه اطمینان دارند نه این که شک دارند و استصحاب جاری می کنند. اگر تعبدی شرعی باشد نه این که بین عقلا باشد تا آن بیان انصراف و جلوی اطلاق را گرفتن بیاید، دلیل استصحاب ممکن است اطلاق داشته باشد؛ وقتی بین عقلا نباشد و یک قاعده ی تبعدیه ی محضه باشد، پس همه ی موارد را می گیرد از جمله این مورد. پس این راه را هم نمی شود وجه فرمایش حضرت امام قرارداد به دلیلی که بعداً خواهیم گفت.

فتحصل مما ذکرنا که در صورت ششم، از نظر آن عمل انجام شده، از نظر امر به توبه هم در مواردی که یقین داریم توبه نکرده موضوع امربه معروف هست. آن جایی که شک داریم، اقوی این است که واجب نیست به خاطر بعض وجوهی که گفته شد.

صورت هفت و هشت و نه: قصد عدم

جامع این صور، این است که قصد عدم دارد؛ قصد دارد که انجام ندهد، از نظر قدرت و از نظر توبه هم همان سه صورت وجود دارد. از ماذکرنا در صور قبل، حکم این صور بتمامه روشن می شود؛ اینجا هم قطعاً امربه معروف نسبت به آن گناه واجب نیست؛ چون نسبت به ماسبق معقول نیست، نسبت به ما لحق هم قصد عدم دارد و نمی خواهد انجام بدهد، پس موضوع ندارد، خصوصاً آن جایی که می دانیم قدرت هم ندارد.

اما از نظر توبه، آن جایی که شک داریم، همان حرف هایی که در صورت ششم بود، قهراً اینجا هم وجود دارد، بنابراین فقط در صورتی که می دانیم توبه نکرده، باید امر به توبه بدهیم.

بقیه ی صور، ده و یازده و دوازده، این است که شک داریم قصد استمرار دارد یا ندارد؟ قصد ایجاد را دارد یا ندارد؟ این صور مهمه، باز از نظر قدرت و توبه هم ضرب می شود. در اینجا دو قول وجود دارد، إن شاءالله برای شنبه.

شرط سوم اصرار (قسم اول کسی که مرتکب حرام شده / صورت ده و یازده و دوازده) ۹۵/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم اول: کسی که مرتکب حرام شده / صورت ده و یازده و دوازده)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث رسید به صور دهم و یازدهم و دوازدهم.

عنصری که در صورت اول ملاحظه شده بود، قصد بود؛ گناه را انجام داده، و قصد تکرار یا استمرار را دارد، این صورت ضرب شد در این سه صورت قدرت، و همچنین سه صورت توبه.

صورت دوم عنصر اصلی اش این بود که قصد ندارد، سومی این بود که قصد عدم دارد. این صورت هم ضرب می شد در همان صور.

صورت سوم این بود که قصد عدم دارد؛ باز ضرب می شد در دو عنصر دیگر.

صورت ده و یازده و دوازده

صورت چهارم این بود که شک داریم؛ حجتی قائم نشده بر این که: «قصد استمرار و احداث دارد یا نه؟»، ولو ظن غیرمعتبر هم داشته باشیم. و نسبت به قدرت هم سه حالت داریم؛ حجت بر قدرت داریم، حجت بر عدم قدرت داریم، و شک داریم.

دو صورت کلی در تمام اینها داریم؛ یکی این که گاهی حالت سابقه برای ما روشن است که مثلاً قصد عدم داشته یا قصد احداث داشته، یا حالت سابقه برای ما روشن نیست. فعلاً بحث ما در جایی است که حالت سابقه برای ما روشن نیست. مثلاً همیشه لحیه داشت، یک بار می بینمش بدون لحیه، شک داریم از این به بعد چه خواهدکرد، آیا اینجا واجب است او را از حلق لحیه نهی کنیم؟

ص: ۳۸۰

اقوال و نظر حضرت امام

در این فرع که شک دارد در این که شک در قصد دارد به صور مختلفه، دو قول وجود دارد:

مشهور از جمله امام در تحریر و محقق خوئی در منهاج فرموده اند: واجب نیست. قول دوم این است که واجب است منهم

صاحب جواهر.

حضرت امام در مسأله۱ در فرض «اماره بر ترک» می فرمایند: «لو ظهرت منه أماره الترک فحصل منها القطع فلا إشکال فی سقوط الوجوب. و فی حکمه الاطمئنان، و کذا لو قامت البینه علیه إن کان مستندها المحسوس أو قریبا منه، و کذا لو أظهر الندامه و التوبه.»، در مسأله۲ در فرض «اماره ی ظنّیه بر ترک» فتوا به «عدم وجوب» داده می فرمایند: «لو ظهرت منه أماره ظنیه علی الترک، فهل یجب الأمر أو النهی أو لا؟ لایبعد عدمه، و کذا لو شک فی استمراره و ترکه. نعم لو علم أنه کان قاصدا للاستمرار و الارتکاب و شک فی بقاء قصده یحتمل وجوبه علی إشکال.»(۱) .

ادله ی قول به وجوب

مهم این است که ادله را بررسی کنیم ببینیم: «مقتضای ادله چیست؟»؛ چون اجماعی نداریم، پس تمام المعیار ادله است. بنابراین تمام مستند ما روایات است. صاحب جواهر برای وجوب، به سه دلیل استنادکرده و فتوای(۲) به وجوب داده است:(۳)

ص: ۳۸۱

۱- (۱) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

۲- (۲) - البته شاید نتوان «فتوای به وجوب» را به صاحب جواهر نسبت داد؛ چرا که ایشان می فرماید: اشکال در «سقوط وجوب نهی ازمنکر به اعتبار اطلاق و استصحاب و...» در فرض اماره ی ظنّیه بر «امتناع از انجام منکر در آینده» است. پس ممکن است خودش قائل به سقوط وجوب در فرض مذکور باشد. در نهایت هم می فرماید: «و لعل الأولی، جعلُ الشرط عدم ظهور أماره الإقلاع.»: یعنی شاید اولی این باشد که شرط وجوب نهی ازمنکر را «عدم ظهور اماره ی اقلاع» بگذاریم؛ پس در مانحن فیه (که اماره ی ظنّیه بر اقلاع داریم)، وجوب «شاید» ساقط باشد. پس شاید نتوان از این عبارات برداشت کرد که صاحب جواهر فتوای به وجوب داده است. مقرر.

۳- (۳) - إنما الإشکال فی السقوط بالأماره الظنیه بامتناعه کما هو مقتضی المتن و غیره باعتبار إطلاق الأدله و استصحاب الوجوب الثابت ... بل قدیقال بوجوبهما فی حال عدم العلم بالإصرار، للحکم بفسقه ما لم تعلم توبته، فیجری علیه حینئذ جمیع الأحکام التی منها أمره بالمعروف و نهیه عن المنکر ما لم تتحقق التوبه. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۰.

دلیل اول: اطلاقات

دلیل اول مقتضای اطلاقات ادله ی امربه معروف است؛ که شارع مطلقاً واجب کرده است؛ چه شک داشته باشیم چه یقین داشته باشیم، همه ی صور را می گیرد، چه استمرار را احرازکرده باشیم و چه نکرده باشیم.

دلیل دوم: استصحاب وجوب

شک می کنیم: «واجب است یا واجب نیست؟»، استصحاب بقای وجوب می کنیم.

دلیل سوم: استصحاب فسق

شخصی که مرتکب گناهی می شود، تا ثابت نشود: «از آن گناه توبه کرده»، یُحکَم بفسقه. و وقتی که فاسق شد، یجب امرُه و نهیُه.

مناقشات

آیا این سه دلیل تمام است؟

مناقشه در دلیل اول: تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خود دلیل

به «اطلاقات» اشکال شده که تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خود دلیل است. و تمسک به اطلاق در شبهه ی مصداقیه ی مخصِّصش محل کلام است، ولی بالاتفاق در شبهه ی مصداقیه ی خود دلیل نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ اگر شخصی را اصلاً نمی دانیم: «عالم است یا عالم نیست؟»، هیچ کس اینجا نگفته: «به «اکرم العالم» می توانیم تمسک کنیم، ولی اگر شک کنیم که: «فاسق است یا نه؟» اینجا بعضی گفته اند: می توانیم تمسک به عام کنیم.

توضیح اول

در مانحن فیه چطور تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خود دلیل است؟ در بعضی کلمات توضیح داده اند که ما می دانیم این ادله مقیدشده به «اصرار»، کأنّ فرموده اند: «مروا بالمعروف إن کان مصرا»، و ما هم اینجا شک داریم، پس چطور به آن دلیل تمسک کنیم؟!

مناقشه بر این توضیح

اشکال این توضیح، روشن است:

اولاً هنوز ثابت نشده اصرار شرط است

این، اول کلام است که «اصرار، شرط است یا نیست؟»، نمی شود مدعا را ثابت شده فرض کرد و تمسک به دلیل کنیم.

ثانیاً این شرط به قرینه ی متصل فهمیده نمی شود

ثانیاً این قید، به قرینه ی متصل برداشت نمی شود، به قرینه ی خارجی باید بفهمیم.

توضیح دوم

توضیح درستش این است که بگوییم: معنای عرفی «و انهوا عن المنکر» نسبت به ماسبق معنی ندارد، نسبت به ما لحق هم بعد الفعل معنی ندارد. پس معنای عرفی نهی ازمنکر، نهی از «منکری که قصد انجامش را دارد» است. به دلالت اقتضاء (که این کلام باید صحیح باشد) دلالت می کند بر این که اگر کسی گناهی انجام داد و می خواهد ادامه بدهد یا می خواهد احداث مجدد کند، واجب است او را نهی ازمنکرکنیم. ما اینجا شک داریم: «می خواهد انجام بدهد یا نه؟»، پس تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه ی خودش است. و لعل آنهایی که گفته اند: «مقید به اصرار است»، مقصودشان از «اصرار» همین قصد استمرار و تکرار است و می خواهند بگویند: ادله ی امربه معروف به همین بیان اینجا را شامل می شود.

پس شرط سوم که از همین صور باید معنایش را استخراج کنیم، همین است؛ یعنی گناهی را انجام داده و قصد دارد که در آینده هم، یا استمرارش بدهد یا تکرارش کند. اما «توبه» و «قدرت» و امثال اینها را که بحث کردیم، به حسب کلمات است، نه این که به حسب واقع است.

اشکال: نهی از «منکری که در آینده اتفاق می افتد» دفع منکر است، ولی ادله ی نهی از منکر رفع منکر را اثبات می کند.

پاسخ: اگر امر و نهی ما کارگر باشد، همیشه از باب «دفع» است، پس ادله ی نهی از منکر درواقع «دفع منکر» را اثبات می کند.

مناقشه در دلیل دوم: استصحاب

مناقشه ی اول: ارکان استصحاب فقط نسبت به «نسخ» تمام است

مـا اینجـا نمی دانیم مقصود صاحب جواهر از استصـحاب چیست؟ مگر یک وقتی واجب شـده بود که الآن استصـحابش کنیم؟ اگر مقصود شما استصحاب قانون (وجوب امربه معروف) است، ما در این شبهه ای نداریم که ادله ی نهی ازمنکر نسخ نشده! و اگر غیر این مقصودتـان است، در این مـورد، کجـا واجب بـوده که حالاـ استصـحاب کنیم؟! آن حـالت سـابقه ای که شـما می فرمایید، کجاست تا آن را استصـحاب کنیم؟! پس اشـکال اول این است که ارکان استصـحاب فقط نسبت به «نسخ» قابل تطبیق است.

مناقشه ی دوم: با وجود اطلاق نوبت به استصحاب نمی رسد

اشـکال دیگری که اعـاظم هم در کتب شـان دارنـد، این است که بـا وجود اطلاقات، نمی شود استصـحاب کرد. اگر اطلاق را قبول داریـد، نوبت به اصل نمی رسد. اگر هم استصـحاب را اماره بدانیم، این مسلّم است که فرش الامارات است؛ اگر امارات دیگری نبود، نوبت به استصحاب می رسد.

اشکال بر مناقشه ی دوم: دلیل دوم در فرض تنزّل است

از این اشـکال دوم می تـوان اینطـور جـواب داد که ایشـان نمی خواهـد این دلیـل را در عرض دلیـل اول قراردهـد، می خواهد بفرمایـد: اینها هم اینجا وجود دارد، اگر اطلاق را می پذیری، مرجع همان است، اگر اطلاق را نمی پذیری، استصـحاب داریم. پس این دلیل، در فرض تنزّل از اطلاقات است.

مناقشه ی دلیل سوم: به خاطر گناه قبلی فاسق شد

امـا نسـبت به دلیل سوم شان که فرمودنـد: «با گناه اول، فاسق شـد. و تا ثابت نشـده که توبه کرده، حکم به فسـقش می شود.»، حتماً به خاطر «استصـحاب» است که حکم به فسقش می شود. وقتی فسقش اثبات شد، طبق ادله ی امربه معروف، هر فاسقی را واجب است امربه معروف کنیم.

مناقشه: شرط وجوب نهی ازمنکر فاسق محرز نیست

ص: ۳۸۴

اشکال این کلام این است که: هر فاسقی را باید با شرایطش نهی ازمنکر کرد، و الآن داریم درباره ی همین شرطش صحبت می کنیم؛ اگر گفتیم: «شرط است که قصد استمرار یا احداث مجدد داشته باشد»، اینجا نمی دانیم: «قصد استمرار دارد یا ندارد؟». ممکن است این «قصد»، مثل «قدرت» شرط باشد و درنتیجه چنین فاسقی (که نمی دانیم: «قصد دارد یا ندارد؟») شبیه فاسقی باشد که می دانیم: «بعداً قدرت نخواهدداشت این منکر را انجام بدهد». نسبت به «توبه» ممکن است بگوییم: «واجب است امربه معروف کرد»، اما نسبت به آن گناه نمی دانیم: «شرط وجوب (که بعداً انجام می دهد) هست یا نه؟».

اگر روایتی داشتیم، اگر کبرای کلی داشتیم که هر فاسقی را باید نهی ازمنکر کرد، به آن می توانستیم استنادکنیم.

بنابراین دلیل سوم هم تمام نیست.

نتیجه: عدم وجوب در فرض عدم اماره ی معتبره بر قصد

پس ادله ی «وجوب» که همین سه تا بود، تمام نشد. بنابراین به نو شبهه ی حکمیه شک می کنیم که: «امربه معروف آیا واجب است یا واجب نیست؟». در شبهات حکمیه ی وجوبیه، به اتفاق اصولی و اخباری باید «برائت» جاری کرد. پس علی الظاهر فرمایش مشهور و حضرت امام هم تمام است؛ که حتی مظنّه هم داشته باشی که قصد دارد، نهی ازمنکر واجب نیست.

این عدم وجوب، به خصوص در جایی است که از کار قبلی اش توبه کرده است؛ مظنّه درباره ی چنین کسی این است که قصد استمرار ندارد، شاید اصلاً حقیقت «توبه» هم همین باشد. و همچنین (خصوصاً واجب نیست) در جایی که می دانیم قدرت ندارد. و افضل از همه ی اینها آن جایی است که از ماسبق توبه کرده و می دانیم بعداً قدرت هم ندارد ولو خودش توجه ندارد که قدرت ندارد.

ص: ۳۸۵

استصحاب قصد

اما آن جایی که حالت سابقه را می دانیم که قصد داشته؛ در این موارد آیا می توانیم استصحاب جاری کنیم و تنقیح موضوع کنیم؟ اگر بگوییم: «استصحاب در اینجا حجت است»، قهراً خارج می شود از صوری که محل بحث ماست؛ چون این خودش حجت است، بحث ما در جایی است که حجتی نداریم بر قصد استمرار و احداث مجدد.

مناقشه: اماره ی ظاهر حال مسلمان

آیا این استصحاب درست است یا نه؟ بخشی از حرف هایی که قبلاً درباره ی «توبه» زدیم، آن حرف ها اینجا هم تکرارمی شود؛ یکی از حرف هایی که آنجا زدیم، این بود که ما اماره داریم بر این که انسان مسلمان به وظیفه اش عمل می کند، یکی از وظایفش هم توبه از ماسبق است، مگر دلیلی بر خلاف این ظاهر حال مسلم اقامه بشود، و فرض هم این است که چنین دلیلی اقامه نشده. این اماره، مثل «اصالت الصحه» در فعل مسلمان است؛ که با این که استصحاب بطلان داریم، اما ظاهر حال مسلمان این است که افعالش را صحیحاً انجام می هد.

وجه اشکال حضرت امام

حضرت امام در اینجا به ضرس قاطع نفرمودند: «واجب است»، بلکه فرمودند: «یحتمل وجوبُه علی اشکالٍ». وجه این فرمایش حضرت امام که «احتمال وجوبش هست علی اشکالٍ» چیست؟

وجه اول: اماره ی ظهور حال مسلم

لعل فرمایش حضرت امام همین «ظهور حال مسلم» باشد؛ «یحتمل» به خاطر اطلاقات ادله ی امربه معروف است، و «علی اشکالٍ» شاید به این خاطر باشد که اماره داریم بر این که ظاهر حال مسلمان این است که به وظایفش عمل می کند. اینهاست که می فهماند یک فقیه چقدر تیزبین است!

شرط سوم اصرار (وجوه «علی اشکالٍ» در تحریر / و قسم دوم اصرار قبل از ارتکاب) ۹۵/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط سوم: اصرار (وجوه «علی اشکالٍ» در تحریر / و قسم دوم: اصرار قبل از ارتکاب)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که اگر حجتی بر قصد استمرار یا تکرار نداریم اما حالت سابقه برای ما روشن است و آن حالت سابقه هم قصد تکرار و استمرار است (مثلاً قبلاً خودش به ما گفته بود که قصد دارد همیشه این کار را بکند)، آیا در اینجا نهی ازمنکر واجب است یا نه؟ امام فرمودند: احتمال وجوب هست علی اشکالٍ.

احتمال وجوب، از این ناحیه است که ارکان استصحاب تمام است، پس احراز شرط می شود، پس اطلاقات شاملش می شود؛ اطلاقات می گفت: «هر کسی که قصد استمرار یا تکرار دارد، واجب است او را نهی ازمنکر کنیم.»، به کمک استصحاب، موضوع این اطلاقات احراز می شود، پس نهی ازمنکر در فرض اماره ی ظنیه هم واجب است.

اما وجه اشکال ممکن است وجوهی باشد؛ وجه اولی که دیروز عرض کردیم، این است که در این موارد «ظاهر حال مسلم» وجود دارد که اماره ی معتبره ی شرعیه است بر این که ان شاءالله در صراط مستقیم است و انجام نمی دهد. پس اگر کسی این ظاهر حال را حجت بداند، با وجود این اماره استصحاب را نمی تواند جاری کند.

امروز دیدم مرحوم آقای در «مهذب الاحکام»شان به همین دلیل استنادکرده اند؛ که در صورت شک، ظاهر حال مسلمان این است که قصد ندارد.[(۱)] حضرت امام از طرفی ارکان استصحاب را تمام دیده اند، و از طرف دیگر این اماره را دیده اند و لذا فتوایی نداده اند.

ص: ۳۸۷

۱- (۱) - و مقتضی أصاله البراءه و قاعده الصحه و ظهور حال المسلم، عدم الوجوب فی الأخیره (مشکوکه الاصرار) أیضا. مهذب الأحکام (للسبزواری)؛ ج ۱۵، ص: ۲۲۰.

این «ظاهر حال» فقط برای اثبات حیث نفی ای به درد می خورد، نه برای اثبات حیث اثباتی؛ یعنی نمی خواهیم «اصالت العدالت» برای هر مسلمانی را از طریق این اماره اثبات کنیم، فقط می خواهیم همین مقدار را بگوییم که: آثار نفی بارنمی شود.

وجه دوم: انصراف ادله ی استصحاب

ادله ی استصحاب انصراف دارد از مواردی که به ضرر دیگران است، پس اینجا هم نمی توانیم استصحاب کنیم تا او را نهی

ازمنکر کنیم و خصوصاً مراتب بالاـتر نهی ازمنکر را پیاده کنیم. در استصحاب اگر کسی این مبنا را قائل بشود، اینجا موضوع اطلاقات نهی ازمنکر را نمی تواند به استصحاب احرازکند.(۱)

وجه سوم: اصل مثبِت

وجه سوم برای این که این استصحاب جاری نمی شود، فرماش برخی شرّاح تحریرالوسیله است(۲) ؛ گفته اند: این استصحاب، مثبت است؛ چون موضوع اصرار، نفس قصد استمرار و تکرار نیست، بلکه قصد استمرار و تکراری است که مُستعقَب به عمل بشود. در جایی که علم یا اماره ی شرعیه بر قصد داریم، چون ملازمه ی تکوینی است بین قصد و عمل، پس علم یا اماره ی معتبره داریم بر این که موضوع اصرار محقَّق است.(۳) جایی که علم نداریم و فقط اماره داریم، این قید ثابت می شود به این خاطر که مثبَتات امارات هم حجت است. اما استصحاب بقای قصد، اگر بخواهد اثبات کند که: «این قصد، مستعقب به عمل هم هست.»، اصل مثبت است؛ چون لازمه ی عقلی و تکوینی است، نه لازمه ی شرعی. و مثبَتات اصول، حجت نیست. پس در صورت علم، علم به لازم علم به ملزوم می آورد. در صورت «اماره» مثبتات امارات حجت است. اما در صورتی که فقط اصل قائم شده بر لازم، حکم به اثبات ملزوم، از مثبَتات اصول بوده و درنتیجه حجت نیست.

۱- (۲) - و اما وجه الإشكال فی وجوب الإنكار باستصحاب الإصرار ان الاستصحاب قاعده مقرّره للشاك عند التحير فی عمل نفسه و لا ينهض بإثبات حكم يوجب التعرض الی الغير و ذلك لعدم كون ترتيب مثل هذا الأثر علی الاستصحاب معهودا عند عرف العقلاء فلذا تكون أدله الاستصحاب منصرفه عن ذلك. دليل تحرير الوسيله - الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر؛ ص: ۱۵۴.

۲- (۳) - مضافا الی خروج الثابت به عن موضوع خطابات إيجاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر كما أشرنا آنفا. دليل تحرير الوسيله - الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر؛ ص: ۱۵۴.

۳- (۴) - بین قصد و ارتکاب اگر مانعی پیش نیاید، ملازمه برقرار است. پس همان اماره ای که قصد را اثبات می کند، قصد مستعقب به ارتکاب را اثبات کرده است.

فلذا ممکن است حضرت امام از این باب فرموده اند: «علی اشکال»؛ که آیا مجرد قصد شرط است برای وجوب نهی ازمنکر تا استصحابش را جاری کنیم؟ یا آن قصدی که منجرّ به عمل است موضوع نهی ازمنکر است؟ پس چون مردّدیم که ماحصل ادله چی می شود، می گوییم: علی اشکال.

سؤال: آیا لازمه ی مساوی است؟

پاسخ: بله؛ مگر این که یک مانع غیرمترقّبی پیش بیاید، مثلاً بمیرد. اما کسی که مانع برایش پیش نیاید، چطور ممکن است قصد جدی داشته باشد و بعد مرتکب نشود؟!

سؤال: «علی اشکال» یعنی چه؟

پاسخ: معنای «علی اشکال» این است که فتوا نمی دهد.

سؤال: حتی احتیاط واجب هم درنمی آید؟

پاسخ: نه، درنمی آید.

فرعٌ: قصدی که از ارتکاب گناه محرز شده

اگر فقط می دانیم که: «چون قبلاً این گناه را مرتکب شده، پس قبلاً قصد داشته.» ولی الآن نمی دانیم: «قصد دارد یا نه؟»، اگر بخواهیم آن قصد را استصحاب کنیم، استصحاب اصل و جنس قصد، به خاطر قصد گناه سابق که مرتکب شده، استصحاب کلی است. پس جریان این استصحاب، مبتنی است بر این که کسی جریان استصحاب کلی را بپذیرد.

ظاهر حال حضرت امام این است که می دانیم قصد استمرار داشته، نه این که فقط همان قصدی را می دانیم که با آن قصد، گناه سابق را مرتکب شده است. اگر حالت سابق، عدم القصد بوده یا قصد عدم بوده، در اینجا روشن است که ادله ی امربه معروف نمی آید.

قسم دوم: کسی که هنوز مرتکب حرام نشده

قسم اول این بود که گناهی مرتکب شده، عبارت حضرت امام هم «عاصی» بود؛ پس همان قسم اول را بررسی می فرموده اند. اما اگر گناهی هنوز متکب نشده، آیا اینجا بر ما واجب است یا نه؟

محقق خوئی تصریح کرده که این شرط، مال کسی است که عصیان کرده است؛ برای نهی ازمنکرِ آن کسی که می دانیم فقط یک بار انجام می دهد، «اصرار» شرط نیست؛ پس اگر حجت قائم شد بر این که می خواهد مرتکب گناه بشود ولو فقط یک بار و بعد هم توبه خواهدکرد، واجب است که او را نهی ازمنکر کنیم.

فتوای حضرت امام

امام در مسأله۶ فرموده: ظاهر این است که واجب است: «لو ظهر من حاله علما أو اطمئنانا أو بطریق معتبر أنه أراد ارتکاب معصیه لم یرتکبها إلی الآن، فالظاهر وجوب نهیه.»(۱) ؛ چون فرموده اند: «ظاهر این است»، فلذا یک دغدغه ای دارند. بنابراین ولو ما فتوای صریح به «عدم وجوب» از کسی ندیده ایم، اما از این کلام ایشان استفاده می شود که برای «عدم وجوب» هم وجه هست، پس در این مسأله دو وجه داریم: وجوب و عدم وجوب.

وجه وجوب

به دو بیان می توانیم بگوییم: در این موارد هم واجب است:

وجه اول: غرض شارع

وجه وجوب این است که از مجموعه ی ادله ی نهی ازمنکر استفاده می شود که غرض شارع، «عدم تحقق منکر در خارج» یا «تحقق معروف در خارج» است. پس، از این ادله می فهمیم که در این مورد هم این مقنِّن این تکلیف را دارد که باید از این گناه نهی کرد.

وجه دوم: حکم عقل به ممانعت از هتک دیگران

وجه دوم این است که اگر مستند ما در «وجوب نهی ازمنکر» حکم عقل باشد که عقل می گوید: «کسی که می خواهد هتک مولاـ کند یا درصدد هتک مولاست، نباید تو در مقابلش ساکت بمانی.»؛ همانطور که انسان خودش نباید هتک مولا کند، همانطور هم نباید مقابل هتک دیگران ساکت بماند؛ مادامی که لم یمنع المولی، عقل می گوید که باید جلوی هتک دیگران را هم بگیری. و چون در این موارد قصدکرده این کار را انجام بدهد، بنابراین حکم عقل هم وجود دارد که باید جلویش را بگیریم.

ص: ۳۹۰

۱- (۵) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۰.

شرط سوم اصرار (قسم دوم قبل از ارتکاب گناه / وجه سوم وجوب / و وجه عدم وجوب) ۹۵/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم دوم: قبل از ارتکاب گناه / وجه سوم وجوب / و وجه عدم وجوب)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث شرط ثانی یعنی «اصرار» در قسم اول (بعد از ارتکاب گناه) دوازده صورت را بررسی کردیم، به قسم دوم (قبل از ارتکاب گناه) رسیدیم؛ که اگر کسی هنوز گناهی مرتکب نشده، آیا «اصرار» درباره چنین شخصی هم شرط است؟ یا این که حتی اگر فقط یک بار می خواهد منکری را مرتکب بشود باز هم نهی ازمنکر چنین شخصی واجب است؟

گفتیم: مرحوم آقای خوئی تصریح کرده که درباره چنین شخصی شرط نیست. فقهای دیگر متعرض این که: «آیا شرط است یا نه؟» نشده اند، اما حکمش را بیان کرده اند. حضرت امام در تحریرالوسیله فرموده اند که: «ظاهر، وجوب نهی ازمنکر است.»، گفتیم: از فرمایش حضرت امام استفاده می کنیم که برای عدم وجوب هم وجه هست. در قول به وجوب، دو وجه را گفتیم؛ یکی این که از ادله وجوب نهی ازمنکر می فهمیم که غرض شارع «عدم تحقق منکر» در خارج است و این غرض در مانحن فیه (قسم دوم) هم وجود دارد و درنتیجه عرف می فهمد که این مقنِّن اینجا را هم واجب کرده است. وجه دوم این بود که عقل حکم می کند همانطور که انسان خودش نباید در محضر مولا هتک کند، همانطور هم باید مانع هتک دیگران بشود.

دلیل سوم: روایات

و برای این قول یمکن أن یستدل به بعضی روایات:

روایت اول: کسی که نهی ازمنکر نکند با خدا جنگیده

جامع احادیث شیعه، حدیثی را از کافی نقل کرده، ص۳۹۳،ح۳۴ از همان باب اول: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْمَكَاسِبِ فَنَهَانِي عَنْهَا فَقَالَ يَا فُضَيْلُ وَ اللَّهِ لَضَرَرُ هَؤُلَاءِ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ أَشَدُّ مِنْ ضَرَرِ التُّرْكِ وَ الدَّيْلَمِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرِعِ مِنَ النَّاسِ قَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ وَ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ وَ إِذَا رَأَى الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْعَدَاوَةِ»(۱) .

ص: ۳۹۱

۱- (۱) - الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۱۰۸.

تقریب اول: با استفاده از تعمیم علت حبّ عصیان

حضرت فرمودند: کسی که منکر را انکارنکند درحالی که قدرت بر انکار دارد، دوست دارد که خداوند نافرمانی بشود، و چنین کسی با خدای متعال جنگیده است. پس حضرت علت وجوب را این قرارداده اند که چنین کسی که نهی ازمنکری نمی کند، دوست دارد که خداوند عصیان بشود؛ یا به استمرارش در مستقبل، و یا به تکرارش در مستقبل. این علت، درباره کسی که قصد جدی دارد ولی هنوز مرتکب نشده هم جاری است؛ که اگر ما او را نهی ازمنکر نکنیم، تحقق گناه را دوست داریم.

اشکال: این کار شما قیاس نیست؟

پاسخ: قیاس نیست، تمسک به علت است.

تقریب دوم: مورد روایت «قصد» است

بلکه حتی در مواردی که در خارج منکری را دیده و نهی نکرده، چطور دوست دارد خدا عصیان بشود؟! درباره گناه انجام شده معنی ندارد که انجام آن را دوست داشته باشد؛ چون گذشته و تمام شده. پس مقصود این است که استمرار یا تکرار آن گناه را دوست دارد. حتی در آن مواردی که شخصی گناهی را انجام داده، این تعلیل برمی گردد به این که در مقام «قبل از اتیان» دوست دارد که انجام بشود؛ به این نحو که در آینده هم به آن گناه استمرار بخشیده بشود یا تکرار بشود.

در تقریب دوم، کسی نسبت به گناه سابق نهی ازمنکر نمی کند، درحقیقت حبّ به گناه ماقبل نیست که در حکم مبارزه با خداست، بلکه حب به استمرار یا تکرار است. پس مورد حدیث، همان جایی است که قصد دارد، و بحث ما هم همانجاست و لازم نیست از تعمیم علت استفاده کنیم.

پس به این دو تقریب، از این روایت شریفه استفاده می شود کسی که قاصد است ولی هنوز مرتکب نشده، باید نهی ازمنکر بشود.

ص: ۳۹۲

اشکال: مواردی داریم که قادر است بر نهی ازمنکر و انجام نمی دهد، ولی انجام آن منکر را هم دوست ندارد.

پاسخ: شما در مقابل امام صادق می فرمایید. امام می فرمایند: در دوران بین «تحمل خجالت کشیدن و محو گناه»، با «خجالت نکشیدن و رهاکردن گناهکار به حال خود»، انجام شدن گناه را بیشتر دوست دارد.

در موردی هم که منکری را در خارج دیده اگر نهی نکند، چطور می خواهد خداوند عصیان بشود؟ ...

بنابراین حتی در مواردی که شخصی گناهی را انجام داده، حضرت علتی می آورند که درحقیقت برمی گردد به این که در مقام «قبل از اتیان» دوست دارد انجام بشود. پس دوست دارد که استمرار داشته باشد و یا تکراربشود. پس به این دو تقریب، از این روایت شریفه استفاده می شود که کسی که قاصد است ولی هنوز مرتکب نشده، باید از منکر نهی بشود.

تقریب سوم: تعمیم علت حبّ بقاء ظالمین

ذیلی در کافی هست؛ که «وَ مَنْ أَحَبَّ بَقَاءَ الظَّالِمِينَ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَمِدَ نَفْسَهُ عَلَى هَلَاكِ الظَّالِمِينَ فَقَالَ- فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ .».

بقاء ظالمین، با گناه همراه است. پس کسی که بقاء ظالمین را دوست دارد، پس درواقع دوست دارد که خداوند گناه بشود. پس آن کبری که «به مبارزه با خداوند برخاسته است» باز تطبیق می شود.

علت تحقق حرام، عزم جدی است. وقتی این عزم را می بیند، اگر نهی نکند، معلوم می شود که دوست دارد خدای متعال گناه بشود. پس به این ذیل هم می توانیم استدلال کنیم به این که بقاء ظالمین مستلزم این است که بعداً انجام خواهدداد. قصد جدی هم مستلزم این است که بعداً انجام خواهدداد. علت، دوست داشتن چیزی است که مستلزم انجام گناه است؛ همانطور که با «حب بقاء ظالمین که مستلزم انجام گناه در آینده است» باید مقابله کند و چنین حبّی را در خودش از بین ببرد، همانطور هم باید با «عزم جدی که مستلزم انجام گناه در آینده است» باید مقابله کند.

نتیجه: اعتبار این روایت به سه بیان

پس به سه بیان (که دو بیان از صدر این روایت استفاده شد و یک بیان هم از ذیل این روایت) می توان به این روایت استنادکرد. و این روایت چون سندهای مختلف دارد و در کافی شریف هم هست، از نظر ما اعتبار دارد.

روایت دوم: طبیب مداوی

روایت بعدی، همان حدیث حضرت عیسی است؛ جامع احادیث الشیعه ص۴۱۷ حدیث ۱۰ فرمود: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الدِّهْقَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ الْمَسِيحُ ع يَقُولُ إِنَّ التَّارِكَ شِفَاءَ الْمَجْرُوحِ مِنْ جُرْحِهِ شَرِيكٌ لِجَارِحِهِ لَا مَحَالَهَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْجَارِحَ أَرَادَ فَسَادَ الْمَجْرُوحِ وَ التَّارِكَ لِإِشْفَائِهِ لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَإِذَا لَمْ يَشَأْ صَلَاحَهُ فَقَدْ شَاءَ فَسَادَهُ اضْطِرَاراً فَكَذَلِكَ لَاتُحَدِّثُوا بِالْحِكْمَهِ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَجْهَلُوا وَ لَاتَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَأْثَمُوا وَ لْيَكُنْ أَحَدُكُمْ بِمَنْزِلَهِ الطَّبِيبِ الْمُدَاوِی إِنْ رَأَى مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَكَ.»(۱) ؛ طبیب مداوی وقتی موضع برای دوای خودش ببیند، اقدام می کند. اگر طبیب مداوی ببیند که بیمارش اگر فلان غذا را بخورد بیمار می شود، او را از خوردن آن غذا بازمی دارد. اینجا هم قصد جدی دارد که فلان گناه را انجام بدهد. همانطور که طبیب مداوی نمی گذارد کسی مبتلا به بیماری بشود، همانطور هم در مانحن فیه نباید بگذاریم کسی که قصد انجام گناه دارد مبتلا به گناه بشود.

این روایت هم در کافی است و حجت است.

نتیجه: پذیرش ادله وجوب به سه دلیل

پس مجموعاً سه دلیل شد، دلیل سوم روایات بود که دو روایتش را خواندیم.

ص: ۳۹۴

۱- (۲) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۸ ص: ۳۴۵.

بررسی قول به عدم وجوب

گفتیم: از فرمایش حضرت امام که فرمودند: «ظاهر، وجوب است.»، برداشت می شود که قول به عدم وجوب هم وجهی دارد، اگرچه خلاف ظاهر است. وجه عدم وجوب چیست؟

روایات مشعر به عدم وجوب

دلیل عدم وجوب این است که می بینیم در معمول روایات وارده در باب «امربه معروف»، موضوع را کسی قرارداده اند که منکری را انجام داده یا واجبی را ترک کرده، بنابراین ممکن است استفاده کنیم که موضوع، فاعل حرام و تارک واجب است. از حدود ۲۲ روایت استفاده می شود که موضوع، «فاعل بالفعل» یعنی همان قسم اول است.

جامع احادیث شعه از «تحف العقول» نقل می کند؛ ص۳۸۶ حدیث۱۷ : «اعْتَبِرُوا أَيُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِيَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَى الْأَحْبَارِ إِذْ يَقُولُ لَوْ لاـ يَنْهاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ قَالَ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرائِيلَ إِلَى قَوْلِهِ لَبِئْسَ ما كـانُوا يَفْعَلُونَ وَ إِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ مِنَ الظَّلَمَهِ الَّذِينَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْكَرَ وَ الْفَسَادَ فَلَا يَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِكَ رَغْبَهً فِيمَا كَانُوا يَنَالُونَ مِنْهُمْ وَ رَهْبَهً مِمَّا يَحْذَرُونَ وَ اللَّهُ يَقُولُ- فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ .»(۱) .

پس موضوع، کسی است که فساد را دارد انجام می دهد، نه این که فقط قاصد است.

ص۳۸۹ حدیث ۲۰ (از مقنعه شیخ مفید و تهذیب شیخ طوسی) : «و قال الصادق جعفر بن محمد ع لقوم من أصحابه أنه قد حق لی أن آخذ البری ء منكم بالسقيم و كيف لايحق لی ذلك و أنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلاتنكرون عليه و لاتهجرونه و لاتؤذونه حتی يتركه.»(۲)

ص: ۳۹۵

۱- (۳) - وسائل الشيعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۰.

۲- (۴) - المقنعه (للشيخ المفيد)؛ ص: ۸۰۹.

قبیح یعنی حرام، پس باز موضوع کسی است که حرام را مرتکب شده.

ص۳۹۰و۳۹۱. حدیث۲۴و۲۵ : «إنما هلک من کان قبلکم بما عملوا من المعاصی و لم ینههم الربانیون و الأحبار عن ذلک.»(۱) . حدیث۲۵ هم همین مضمون را دارد.

ص۳۹۲ حدیث ۳۱ : «لَایَحِلُّ لِعَیْنٍ مُؤْمِنَهٍ تَرَی اللَّهَ یُعْصَی فَتَطْرِفَ حَتَّی تُغَیِّرَهُ.»(۲) . چشم مؤمنی که می بیند عصیان الهی می شود، حلال نیست که بی توجه ردبشود. اینجا هم «تری الله یُعصی» است؛ بحث از معصیتی است که واقع شده است.

ص۳۹۳ حدیث۳۴: همان حدیث فضیل بن عیاض بود؛ که «إذا رأی المنکر فلم ینکره». البته در این حدیث گفتیم: درست است که موضوع را «فلم ینکره» قرارداده، ولی چون معلَّل است، ممکن است بگوییم: شامل مانحن فیه هم می شود.

ص۳۹۷ حدیث۴۶ از نهج البلاغه: «إِنَّهُ مَنْ رَأَی عُدْوَاناً یُعْمَلُ بِهِ وَ مُنْکَراً یُدْعَی إِلَیْهِ فَأَنْکَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِئَ وَ مَنْ أَنْکَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْکَرَهُ بِالسَّیْفِ لِتَکُونَ کَلِمَهُ اللَّهِ هِیَ الْعُلْیَا وَ کَلِمَهُ الظَّالِمِینَ السُّفْلَی فَذَلِکَ الَّذِی أَصَابَ سَبِیلَ الْهُدَی وَ قَامَ عَلَی الطَّرِیقِ وَ نَوَّرَ فِی قَلْبِهِ الْیَقِینَ.»(۳) .

ص۴۰۱ حدیث ۵۸ : این حدیث، راجع به این است که حضرت نسبت به بعضی گلایه کردند و از آنها ناراحت بودند، آنها گفتند: «ما که گناهی نکردیم»، حضرت تعلیل فرمودند: علت این که ما از دست شما ناراحتیم، این است که: «إِنَّکُمْ رَأَیْتُمُ الْمُنْکَرَ فَلَمْ تُنْکِرُوهُ»(۴) .

ص۴۰۲ حدیث۵۹: «من رأی منکم منکرا فلینکره بیده، فمن لم یستطع فلینکره بلسانه، فمن لم یستطع فلینکره بقلبه، و ذلک أضعف الإیمان»(۵) .

ص: ۳۹۶

۱- (۵) – الفقه – فقه الرضا؛ ص: ۳۷۵.

۲- (۶) – الأمالی (للشیخ الطوسی)؛ ص: ۵۵.

۳- (۷) – نهج البلاغه؛ ص: ۴۸۳.

۴- (۸) – بحار الأنوار؛ ج ۹۷، ص: ۸۷.

۵- (۹) – تذکره الفقهاء (ط – الحدیثه)؛ ج ۴، ص: ۱۳۶.

همین صفحه حدیث ۶۰: «وَ قَالَ: إِذَا رَأَى أَحَدُكُمُ الْمُنْكَرَ وَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُنْكِرَهُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ وَ أَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ وَ عَلِمَ اللَّهُ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ.»(۱) . باز در این روایت، موضوع، رؤیت منکر است؛ یعنی منکری واقع شده که ما چنین وظیفه ای پیداکرده ایم.

حدیث۶۱: «حَسْبُ الْمُؤْمِنِ غَيْراً إِذَا رَأَى مُنْكَراً- أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ قَلْبِهِ إِنْكَارَهُ.»(۲) .

ص ۴۱۰ حدیث۹: «أَيُّمَا رَجُلٍ رَأَى فِي مَنْزِلِهِ شَيْئاً مِنْ فُجُورٍ فَلَمْ يُغَيِّرْ بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى بِطَيْرٍ أَبْيَضَ فَيَظَلُّ بِبَابِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً فَيَقُولُ لَهُ كُلَّمَا دَخَلَ وَ خَرَجَ غَيِّرْ غَيِّرْ فَإِنْ غَيَّرَ وَ إِلَّا مَسَحَ بِجَنَاحِهِ عَلَى عَيْنَيْهِ وَ إِنْ رَأَى حَسَناً لَمْ يَرَهُ حَسَناً وَ إِنْ رَأَى قَبِيحاً لَمْ يُنْكِرْهُ.»(۳) .

همین صفحه حدیث۱۰: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّهِ إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ بِالْمُنْكَرِ سِرّاً مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعَامَّهُ، فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ الْمُنْكَرَ جِهَاراً فَلَمْ تُغَيِّرْ ذَلِكَ الْعَامَّهُ اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَهَ مِنَ اللَّهِ». این روایت هم درباره انجام گناه است.

مجموعه این بیست حدیث، موضوع را این قرارداده که منکری واقع شده، پس موضوع امر به معروف، آن جایی است که منکری واقع شده، نه آن جایی که هنوز منکری واقع نشده و فقط قصد منکر را دارد. به این روایات چه جوابی باید داد؟ إن شاءالله جلسه بعد.

شرط سوم اصرار (قسم دوم قبل ارتکاب/ پاسخ بروایات مشعر بعدم وجوب/ وفروعات) ۹۵/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (قسم دوم: قبل ارتکاب/ پاسخ بروایات مشعر بعدم وجوب/ وفروعات)

ص: ۳۹۷

۱- (۱۰) - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۲، ص: ۱۹۴و۱۹۵.

۲- (۱۱) - وسائل الشيعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۳۷.

۳- (۱۲) - الجعفریات - الأشعثیات؛ ص: ۸۹.

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) قسم دوم (کسی که هنوز مرتکب گناه نشده) گفتیم: حضرت امام اگرچه قائل به وجوب نهی ازمنکرِ چنین کسی (که هنوز مرتکب گناه نشده ولی قصد دارد گناه کند) شده، ولی از ظاهر فرمایش ایشان (که می فرماید: «ظاهر، وجوب است.») می فهمیم که خلاف ظاهر، عدم وجوب است. پس عدم وجوب هم باید وجهی داشته باشد اگرچه خلاف ظاهر باشد.

در وجه عدم وجوب گفتیم بیش از بیست روایت هست که موضوع نهی ازمنکر را جایی قرارداده که منکری واقع شده است، پس نهی ازمنکر وقتی واجب است که منکری انجام شده باشد و ما باید مرتکب معصیت را از استمرار معصیتش و یا تکرار آن در آینده نهی کنیم. اما پاسخ از این روایات (به نحوی که این برداشت خلاف ظاهر باشد) چیست؟ پاسخ به این روایات، بحث امروز ماست.

پاسخ به این روایات

اولاً اطلاقاتی داریم

جواب این است که اولاً در کنار این ادله، کتاباً و سنتاً ادله ی دیگری هم داریم که اطلاق دارد؛ مثلاً فرموده: «مُروا بالمعروف، و النهَوا عن المنکر»(۱) .

اشکال: آیا نباید مطلق را حمل بر مقید کنیم؟

پاسخ: در مُثبِتین، مطلق را حمل بر مقید نمی کنیم؛ هر کدام بخشی را گفته اند.

ص: ۳۹۸

۱- (۱) - به عنوان نمونه: «وَ عَنْ عَلِيٍّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ». دعائم الإسلام؛ ج ۱، ص: ۳۶۸ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَيُّهَا النَّاسُ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ- لَمْ يُقَرِّبَا أَجَلًا وَ لَمْ يُبَاعِدَا رِزْقاً.» وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص: ۱۲۵.

ثانیاً عرف تعمیم می دهد

ثانیاً بر فرض اگر تمام ادله همینطور باشد که در فرضی است که گناهی انجام شده، به همان دو بیانی که قبلاً گفته شد، گفته می شود که اگرچه مدلول مطابقی این است که حرام واقع شده، اما به دلالت التزامیه دلالت می کند بر این که آن صورتی که فعلاً- فقط قصدکرده را هم شامل می شود؛ چون فرض این است که از خود این ادله می فهمیم که نسبت به گناهی که قبلاً محقق شده نمی خواهدبگوید، بلکه نسبت به استمرار یا تکرار در آینده است. در نهی از «منکری که در آینده اتفاق می افتد»، عرف فرقی بین «کسی که مرتکب شده» با «کسی که می خواهد مرتکب بشود» نمی بیند.

بنابراین، از همان ادله ای که دلالت می کند بر «وجوب نهی ازمنکرِ کسی که گناهی را مرتکب شده نسبت به گناهی که در آینده می خواهد مرتکب بشود»، عرف، هم به تنقیح مناط، هم به الغاء خصوصیت عرفیه، و هم با توجه به اغراضی که در خود روایات ذکرشده که «بها تُقام الفرائض» و امثال ذلک می فهمیم که این صورت هم واجب است و فرقی نمی کند.

بنابراین وجوب امر به معروف مقید نیست به این که فاعل منکر حتماً باید قبلاً منکر را مرتکب شده باشد. اما جای طرح این سؤال هست که: چرا در اکثر موارد موضوع را اینطور قرارداده که منکر انجام شده؟ چون آن مواردی که احرازمی شود قصد انجام گناه در آینده را دارد، معمولاً- در مواردی است که قبلاً- آن گناه را مرتکب شده است، به خلاف آن جایی که هنوز گناهی مرتکب نشده؛ اینجا احراز این که «عزم جدی بر گناه دارد» مشکل است، لذا اکثر روایات درباره ی آن جایی بود که عموماً احرازمی شود.

ص: ۳۹۹

ثالثاً علت معمِّم است

ثالثاً آن روایت فضیل بن عیاض دلالت می کند بر این که نهی ازمنکر کسی که هنوز مرتکب نشده ولی عزم جدی دارد که مرتکب بشود هم واجب است؛ چون آنجا «علت» را ذکرفرموده اند، و گفتیم که: «علت، معمِّم است.»، بنابراین اگرچه موضوعش «رأی منکراً» بود، ولی چون معلَّل به علتی شده بود که آن علت در مواردی که «منکری ندیده ولی می داند می خواهد مرتکب بشود» هم شامل می شود. پس این روایات، به خاطر روایت معتبره ی فضیل بن عیاض که وجه جعل و تعلیلش را بیان فرموده، می فهمیم که این حکم، حکمی است که در غیر مورد معلَّل هم وجود دارد.(۱)

نتیجه: تأیید فرمایش حضرت امام

بنابراین فرمایش حضرت امام که «واجب است»، فرمایش متینی است. بنابراین اقوی همان وجه اول است که «واجب است».

بررسی قید «قدرت»

لکن یک قیدی دارد؛ تارتاً می دانیم قصد جدی دارد ولی می دانیم که قدرت این کار را ندارد، اگرچه خودش نمی داند قدرت نخواهدداشت (و درنتیجه می تواند قصدکند). اینجا آیا واجب است؟

۱- (۲) - روایت فضیل بن عیاض که استاد در جلسه۶۹ استدلال به آن را تقریب فرمودند: «إِذَا رَأَى الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُنْكِرْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ فَقَدْ بَارَزَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْعَدَاوَةِ». الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۱۰۸ استدلال استاد در آن جلسه به این نحو بود که: «حضرت، علت وجوب را این قرارداده اند که چنین کسی که نهی ازمنکری نمی کند، دوست دارد که خداوند عصیان بشود؛ یا به استمرارش در مستقبل، و یا به تکرارش در مستقبل. این علت، درباره ی کسی که قصد جدی دارد ولی هنوز مرتکب نشده هم جاری است؛ که اگر ما او را نهی ازمنکر نکنیم، تحقق گناه را دوست داریم.».

تحریر محل نزاع

اگر بگوییم: «قصد حرام، حرام است»، واضح است که باید او را از «قصد حرام» نهی کنیم. اگر گفتیم: «قصد حرام، حرام نیست.»، یا اگر گفتیم: «حرام است»، آیا نسبت به مقصود باید او را نهی ازمنکر کنیم؟

فتوای حضرت امام

مرحوم امام در مسأله ی دیگری این را طرح کرده اند؛ در مسأله ی ۸ فرموده اند: «لو علم عجزَه أو قام الطریق المعتبر علی عجزه عن الإصرار واقعا و علم أن من نیته الإصرار لجهله بعجزه، لا یجب النهی بالنسبه إلی الفعل غیر المقدور، و إن وجب بالنسبه إلی ترک التوبه و العزم علی المعصیه لو قلنا بحرمته.»(۱) ؛ پس نهی ازمنکر نسبت به آن عمل، در این فرض (که حجت داریم بر این که قدرت نخواهدداشت) واجب نیست.

نتیجه: تقیید «وجوب در قسم دوم» به «عدم قیام حجت بر عجز»

پس قسم دوم (کسی که هنوز مرتکب گناه نشده) به قرینه ی این مسأله مقید می شود؛ نهی ازمنکرِ کسی که هنوز مرتکب گناه نشده و تنها قصد گناه را دارد، به شرطی واجب است که حجت بر عجزش قائم نشده باشد.

فروعات

این فرع ها، فرع های مهمی است. بعد از این فروع، باید برگردیم ببینیم: «اصرار به کدام معناست؟ و آیا شرط است یا نیست؟».

فرع اول: اگر خودش هم می داند عاجز است ولی قصد تقدیری دارد

در مسأله ی نهم این فرع را مطرح فرموده اند که: «لو کان عاجزا عن ارتکاب حرام و کان عازما علیه لو صار قادرا»: الآن هم ما می دانیم و هم خودش می داند که در آینده نمی تواند، اما یک قضیه ی شرطیه ای و یک قصد تعلیقی ای در ذهنش وجود دارد که: «اگر توانایی پیداکردم، این کار را خواهم کرد.»، آیا اینجا واجب است؟

۱- (۳) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۱.

«فلو عَلم و لو بطریقٍ معتبر(۱) حصولَ القدره له، فالظاهر وجوب إنکاره. و إلا، فلا.»؛ می فرمایند: اینجا دو صورت است:

اگر بفهمیم قدرت پیداخواهدکرد

یک صورت این است که هم خودش می داند عاجز است و هم ما می دانیم، ولی ما به یک طریق معتبری می فهمیم که قدرت پیداخواهدکرد ولو خودش نمی داند، این صورت را ایشان می فرمایند که واجب است نهی ازمنکر کنیم.

اگر نفهمیم قدرت پیداخواهدکرد

اما اگر چنین علمی برای ما پیدانشد، قهراً نهی از «مقصود» واجب نیست. «إلا علی عزمه علی القول بحرمته»(۲) ؛ اگر گفتیم: «قصد حرام، حرام است.»، چون این شخص هم قصد حرام دارد، باید از این قصد نهی اش کنیم. در اینجا باید به نکته ای توجه کنیم؛ که

صورت اول: قصد بالفعل دارد

تارتاً شخصی بالفعل قصد دارد که در زمانی که قدرت پیداکرد، این منکر را انجام بدهد. مثلاً می گوید: «الآن قدرت ندارم، ولی اگر سلام کرد، جوابش را نمی دهم.»، پس می خواهد ترک واجب کند.

صورت دوم: قصد تقدیری دارد

تارتاً این شخص، از چنین قصدی غافل است، لکن آدمی است که اگر بفهمد قدرت دارد، قصدمی کند. پس الآن در صفحه ی نفسش قصدی نیست؛ چون شرط قصد نیست.

ظهور فرمایش امام در صورت اول است

ظاهر فرمایش امام که فرمودند: «و کان عازما علیه لو صار قادرا» این است که الآن قصد در نفسش موجود است؛ عازم بر این است اگر قدرت پیداکند. این، در مقابل کسی است که الآن عزم ندارد ولی حالش اینجور حالی است که اگر بفهمد قدرت دارد، عزم خواهدکرد.

۱- (۴) - اینجا حضرت امام فرموده اند: «فلو عَلم ولو بطریقٍ معتبر»، اولی این بود که بفرماید: «فلو علم أو قام طریق معتبر غیر العلم»؛ چون طریق معتبر «علم» نمی آورد.

۲- (۵) - همان.

دومی (که الآن در صفحه ی نفسش قصدی نیست) با ذیل عبارت حضرت امام (حرمت عزم) جوردرنمی آید؛ چون عزمی نیست؛ چون شرطش نیست. پس هم به قرینه ی صدر، و هم به قرینه ی ذیل، مقصود حضرت امام این است که الآن «عزم فعلی» در نفسش وجود دارد.

پس در این صورت که «الآن عاجز است اما حجت قائم شده بر این که بعداً قدرت پیداخواهدکرد»، ایشان می فرمایند: اینجا نهی ازمنکر بر ما واجب است. دلیلش همان ادله ای است که گفتیم؛ هم از نظر «ملاک»؛ چون شارع می خواهد این عمل در خارج واقع نشود. اگر بقیه ی شرایط هست، برای این که این عملِ فاسد در خارج محقق نشود، باید الآن نهی ازمنکر کنیم.

زمان نهی ازمنکر

لکن کی باید بگوییم؟ همین الآن که قدرت ندارد باید بگوییم؟ یا می توانیم صبرکنیم وقتی قدرت پیداکرد بگوییم؟ موارد، مختلف است و جا به جا فرق می کند:

مورد اول: اگر بعداً قدرت نهی نداریم

اگر می دانیم آن زمانی که قدرت پیدامی کند، ما نیستیم که آن موقع نهی اش کنیم و فقط الآن می توانیم نهی اش کنیم، پس واجب است که الآن نهی اش کنیم.

مورد دوم: اگر بعداً قدرت نهی داریم

اگر می دانیم آن وقتی که قدرت پیداکرد، بین قدرت پیداکردن و عمل کردنش فاصله ای هست که ما در آن فاصله می توانیم او را نهی کنیم، اینجا می توانیم از الآن به تأخیر بیندازیم و آن موقع نهی اش کنیم.

مورد سوم: اگر می دانیم بعداً احتمال اثر نمی دهیم

اگر می دانیم: «آن موقع که قدرت پیدامی کند، به نحوی او را اعجاب می گیرد که به حرف کسی گوش نمی دهد و درنتیجه تأثیر ندارد. ولی اگر الآن بگوییم، تأثیر دارد.»، در این مورد واجب است الآن نهی کنیم تا این منکر در خارج واقع نشود.

ص: ۴۰۳

فرع دوم: اگر اعتقاد دارد به عدم قدرت

فرع دوم، مسأله ی دهمی است که ایشان طرح فرموده: «لو اعتقد العجز عن الاستمرار و کان قادرا واقعا و عُلم بارتکابه مع علمه بقدرته»(۱) . یک آدمی خودش می گوید: «من این کار را نمی توانم بکنم»؛ معتقد به عجز است، ولی ما می دانیم که عاجز نیست، یعنی جهلش «جهل مرکب» است. و از طرف دیگر هم می دانیم که: «اگر قدت پیداکند، انجام می دهد.»؛ یعنی اگر الآن قصد ندارد حتی قصد تقدیری هم ندارد، به این خاطر است که فکرمی کند قدرت ندارد. اما ما می دانیم: «اشتباه می کند و قدرت خواهدداشت»، و می دانیم که: «وقتی قدرت پیداکند، این گناه را خواهدکرد.»، آیا نهی ازمنکر اینجا واجب است یا واجب نیست؟ این دو صورت دارد:

صورت اول: اعتقادش به عجز برطرف خواهدشد

تارتاً می دانیم که اعتقاد به عجز کم کم برطرف خواهدشد و خودش خواهدفهمید که عاجز نیست، حضرت امام در این صورت می فرمایند: «فان علم بزوال اعتقاده فالظاهر وجوب الإنکار بنحو لایعلمه بخطئه.»(۲) ، باید نهی ازمنکر کند؛ چون از طرفی علم داریم که وقتی بفهمد قدرت دارد»، چنین قصدی خواهدکرد، و از طرف دیگر هم علم داریم که بعداً خواهدفهمید که قدرت دارد، پس الآن علم داریم و حجت داریم بر این که ایشان در آینده قصد فلان منکر را خواهدکرد. در این صورت واجب است؛ به دلیل همان ادله ی ماضیه. به عبارت دیگر: دفع منکری که می دانیم واقع خواهدشد، واجب است، ولو الآن قصد ندارد.

اینجا فقط یک نکته ای وجود دارد؛ ایشان می فرماید: «فالظاهر وجوب الإنکار بنحو لایُعلمه بخطئه.»(۳) ؛ طرف چون معتقد است قدرت ندارد، قصد این کارها را هم ندارد. ولی ما که اطلاع پیداکردیم قدرت پیدا خواهدکرد، نباید طوری به او بگوییم که متوجه بشود قدرت پیداخواهدکرد و درنتیجه قصد کند؛ چون اعانه ی بر اثم می شود.

ص: ۴۰۴

۱- (۶) - همان.

۲- (۷) - همان.

۳- (۸) - همان.

صورت دوم: اعتقادش به عجز برطرف نخواهدشد

اما اگر می دانی که این اعتقاد برایش پیدانخواهدشد و این اعتقاد به عدم قدرت زائل نخواهدشد و جهل مرکبش باقی خواهدماند، در این صورت می فرمایند: «واجب نیست».

علی ضوء ما ذکرنا، فرمایش ایشان در این فرع هم تمام است؛ چون همان ادله اینجا هم می آید، هم وجه وجوب در صورت سابق می آید، و هم وجه عدم وجوب در صورت دوم می آید.

اینها اهمّ مسائلی بود که مرحوم امام قدِّس سرُّه در ذیل این شرط بیان فرمودند. دو مسأله ی دیگر هم باقی ماند، که إن شاءالله شنبه.

شرط سوم اصرار (فروعات / فرع سوم و چهارم) ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط سوم: اصرار (فروعات / فرع سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم (اصرار) در قسم اول (بعد از ارتکاب گناه) دوازده صورت را بررسی کردیم، و در قسم دوم (قبل از ارتکاب گناه) نتیجه همان فرمایش حضرت امام شد که اقوی این است که به مجرد این که ببینیم کسی قصد منکری را دارد، نهی ازمنکر او واجب است. سپس وارد فروعاتی شدیم که حضرت امام مطرح کرده اند؛ گفتیم: باید این فروعات را بررسی کنیم تا بتوانیم شرط «اصرار» را منقح و جمع بندی کنیم. دو فرع از این فروعات را بررسی کردیم، فرع سوم بحث امروز ماست.

فرع سوم: نهی ازمنکرِ جمعی که یک نفرشان عاصی است

اگر علم اجمالی داریم که در میان این گروه، بعضی مرتکب حرام یا تارک واجبند؛ مثلاً سرپرست اردو می داند که از بین این صد نفر، یک نفر این کار حرام را انجام می دهد، در اینجا چه باید کرد؟ آیا باید به تک تک بگوید؟ به همه بگوید؟ یا به یک عنوان جامعی که منطبق بر همه بشود بگوید؟

ص: ۴۰۵

نظر حضرت امام

واجب است به «عنوان منطبق بر عاصی» نهی ازمنکر کند

امام اینجا می فرمایند: «مسأله ۱۱ لو علم إجمالا بأن أحد الشخصين أو الأشخاص مصرٌّ علی ارتکاب المعصیه، وجب ظاهرا

توجه الخطاب الی عنوان منطبق علیه بأن یقول من کان شارب الخمر فلیترکه.»؛ باید همه را جمع کند و بگوید: «کسی که شارب الخمر است، این گناه را ترک کند.».

نهی جمعی یا بعض، واجب نیست

بعد می فرمایند: «و أما نهی الجمیع أو خصوص بعضهم فلایجب.»: لازم نیست به همه خطاب کند یا تک تک به همه شان بگوید. پس «جمیع» به دو نحو ممکن است: یکی این که به تک تک خطاب کند، و دیگر هم این که به نحو عام استغراقی بگوید. و یا در جایی که نمی تواند امتثال قطعی کند، به «بعض» بگوید تا امتثال احتمالی کرده باشد؛ مثل کسی که نمی تواند به چهار طرف نمازبخواند ولی به بعضی اطراف می تواند نمازبخواند. اینجا هم وقتی که نمی تواند به هر صد نفرشان بگوید، لااقل به بیست نفرشان بگوید. اما حضرت امام می فرمایند: چنین امتثالی که به جمیع یا به بعض بگوید، واجب نیست.

«بل لایجوز»؛ اصلاً این کار جایز نیست که به همه یا به بعض بگوییم. آنچه اینجا واجب است، این است که روی عنوان عامی که قطعاً بر فاعل منکر منطبق می شود ببرد.

اگر باعث هتک بشود، جایز نیست

اما این نهی ازمنکر از طریق عنوان عام، یک شرط دارد؛ که باعث هتک سایرین نشود؛ مثلاً در بین جمع، یکی از علما نشسته و ممکن است باعث بشود مردم بگویند: «شاید فلانی را می گوید»، این باعث هتک آن آقا می شود. بنابراین جواز نهی ازمنکر جمیع یا بعض، متوقف است بر این که مستلزم هتک نسبت به غیر فاعل محرَّم نشود. اگر مستلزم هتک دیگران بشود، می فرمایند: واجب نیست، بلکه جایز هم نیست: «و لو کان فی توجه النهی إلی العنوان المنطبق علی العاصی هتک عن هؤلاء الأشخاص فالظاهر عدم الوجوب، بل عدم الجواز.».(۱)

۱- (۱) - تحریر الوسیله؛ ج ۱، ص: ۴۷۱.

وجوه فتوای حضرت امام

وجوب گفتن به این عنوان، عقلی است

اینجا یک بحث این است که این وجوب (که باید تحت این عنوان بگوید) آیا وجوب شرعی است یا وجوب عقلی است؟ ظاهر عبارات در کتب این است که وجوب شرعی است.

ولکنّ الحق، این است که این وجوب، وجوب عقلی است؛ یعنی در مقام، موضوع برای نهی ازمنکر محقق شده است؛ می داند فاعل محرّمی در این جمع هست، شرایطش هم فراهم است، پس متنجّز می شود. بحث در این است که: در مقام امتثال آن وجوه چه باید کرد؟ اینجا شارع در خطاب نمی گوید به چه نحوی نهی کنیم، آنچه شارع به ما گفته، این است که: «مُر بالمعروف». من در مقام امتثال نهی ازمنکر باید خودم محاسبه کنم که: «به چه نحوی بگویم که مرتکب حرام دیگری نشوم؟».

مثل این است که شارع گفته: «أنقذ الغریق»، یک راه این است که از این راه غصبی بروم، و یک راه دیگر هم هست که از راه غیرغصبی بروم، اینجا این که «واجب است از راه غیرغصبی بروم» مربوط به «أنقذ الغریق» نیست.

اینجا هم اگر به همه بگوید، نسبت به نهی ازمنکر امتثال کرده، ولی مرتکب حرام دیگری (هتک) شده؛ چون واجبش توصلی است. بنابراین این که می گوییم: «واجب است اینطور بگوید»، نه این که از این باب است که مجعول شرعی است، بلکه تدبیری است که شخص در مقام امتثال نهی ازمنکر باید اتخاذکند. اگر به نحو تعدد مطلوب، این راه را شارع از ما خواسته بود، وجوبش شرعی می شد.

اگر این وجوب شرعی باشد

وجوب در این تکلیف که باید به عنوان جامع بگوید، اگر وجوبی شرعی باشد، وجه قول حضرت امام که ابتدا فرمودند: «لایجب» و سپس فرمودند: «بل لایجوز» چیست؟

ص: ۴۰۷

وجه اول: تعارض و برائت

وجه «لایجب»: تعارض دو عنوان واجب و حرام سپس برائت

در این که بخواهد به شخص و به تک تک یا به بعض بگوید، وجه «لایجب» این است که اینجا شخص مواجه با دو خطاب است: «مُر بالمعروف» و دیگری «یحرم هتک المؤمن و ایذاء المؤمن و تحقیر المؤمن»، و اینجا این فعل واحدی که از شخص صادرمی شود، هم مصداق امربه معروف است و هم مصداق هتک مؤمن است، بنابراین اجتماع امرونهی می شود؛ متعلَّق امر و نهی، دو تا نیست تا بگوییم: «تزاحم می شود»، یک کار واحد، هم مصداق امربه معروف است و درنتیجه واجب است، و هم مصداق هتک مؤمن است و درنتیجه حرام است. چون یک فعل مصداق دو عنوان واجب و حرام است، بنابراین اجتماع امر و نهی شده و تعارض می کنند و تساقط می کنند سپس شک می کنیم که: «آیا چیزی بر ما واجب هست یا نه؟»، برائت جاری می کنیم، فلذا لایجب که به همه بگوییم.

وجه «لایجوز»: انصارف ادله ی نهی ازمنکر از نهی ای که حرام است

وجه این که بگوییم: «لا‌یجوز» این است که ادله ی امربه معروف انصراف از این موارد دارد؛ چون همانطور که قبلاً هم گفته شد، ادله ی امربه معروف برای اقامه ی واجبات و قلع محرّمات است، پس اگر این کار با یک محرَّمی انجام بشود، شارع چنین امربه معروفی را نمی خواهد، پس ادله ی نهی ازمنکر اینجا را شامل نمی شود ولی ادله ی حرمت هتک و ایذاء اینجا را شامل می شود، فلذا شارع می فرماید: «لایجوز».

پس «لا‌یجب» به این خاطر است که تعارض و تساقط می کنند. تدقیق که می کنیم، ترقی می کنیم؛ می فهمیم باید بگوییم: «یحرُم و لایجوز»؛ چون تعارضی نیست، چون آن ادله از اینجا انصراف دارد.

ص: ۴۰۸

وجه دوم: تزاحم و اشتغال

و ممکن است مبنای مسأله در نظر شریف ایشان، این باشد که اینجا باب تزاحم است؛ به خاطر همان که اگر به همه و به تک تک بگوید، درباره ی آن کسی که فاعل این است، حرمتی کار نیست و هتک او حرام است، حرمت درباره ی بقیه است. پس می داند به هر کدام که بخواهد بگوید، ممکن است واجب باشد به این شخص بگوید و به بقیه حرام باشد. پس نمی داند: «این نهی اش واجب است یا حرام است؟»؛ اینطور نیست که: «روی هر کدام که دست بگذارد، هم واجب باشد و هم حرام باشد.»، بلکه روی هر کدام که دست می گذارد، یا واجب است، یا حرام است.

وجه «لایجب»: عدم ترجیح یک طرف بر دیگری

از طرفی اشتغال یقینی یقتضی البراءه الیقینیه؛ باید به همه بگوییم تا یقین کنیم به فاعل منکر گفته ایم، از طرف دیگر حرام است هتک مؤمن کنیم. پس دو تکلیف مختلف که دو مصداق مختلف دارند، روبه روی ماست. در اینجا چون هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد، پس می گوییم: «واجب نیست که به همه بگوییم».

وجه «لایجوز»: اهمیت عرض مؤمن

بلکه می توانیم ترقی کنیم و بگوییم: «حرام است»؛ چون عِرض مؤمن بالاتر از مسائل دیگر است؛ «مَثلُ المؤمن کمثل الکعبه»(۱) . پس اگر امر دائر شد بین این که نهی ازمنکر کنم که واجب است، با این که عرض یک مؤمنی را ببرم، از ادله ی شرعیه می فهمیم که عرض مؤمن در نظر شارع اهمّ است، خصوصاً اگر فاعل حرام فقط یک نفر است؛ آیا باید ۹۹نفر را هتک کنم تا یک نفر را نهی ازمنکر کنم؟! پس اینجا لایجوز؛ چون این تکلیف اهمّ است.

۱- (۲) - أروی عن العالم ع أنه وقف حیال الکعبه ثم قال ما أعظم حقک یا کعبه و و الله إن حق المؤمن لأعظم من حقک. .
الفقه - فقه الرضا؛ ص: ۳۳۵

البته اینجا یک تعلیقه ای لازم است؛ حضرت امام باید این فرمایش شان را مقیدمی کردند به این که اگر می داند یک نفر از اینها می خواهد مثلاً قتل نفس کند، یا یک کاری کند که شارع به هیچ وجه راضی به آن نیست، در چنین جایی نهی ازمنکر اهمّ از هتک مؤمن است. البته خود مرحوم امام هم این قید را قبول دارند، شاید از باب این که در مطالب مختلفی این مطلب را در سابق فرمودند اینجا دیگر نفرمودند.

سؤال: بهتر نبود تفصیل بدهیم بین مواردی که هتک نشود؟

پاسخ: این هم درست است؛ این حرف ها مال جایی است که هتک است. اگر مثلاً همه با هم رفیق باشند و هتک نباشد، می تواند بگوید: «برادرها! کسی این کار را نکند.». مفروض حضرت امام، در جایی است که هتک باشد و بر همین اساس هم در ادامه فرمودند: «و لو کان فی توجه النهی ... هتکٌ».

سؤال: آیا بهتر نیست برود علم اجمالی اش را به علم تفصیلی تبدیل کند و بفهمد فاعل منکر چه کسی بوده و فقط او را نهی ازمنکر کند؟

پاسخ: اگر فاعل منکر متجاهر نباشد، شناخت تفصیلی او تجسّس بوده و حرام است. این کارهایی که این روزها در روزنامه ها و سایت ها می کنند تحت عنوان شفاف کردن و اطلاع رسانی کردن، اینها اسلام نیست.

وجه سوم: دوران بین محذورین

وجه دیگر که ممکن است در نظر شریف ایشان باشد، این است که به هر فردی که بگوید، امرش دائر بین وجوب و حرمت است، دوران بین محذورین است؛ به هر کسی که بگوید، ممکن است واجب باشد (اگر فاعل منکر بوده) و ممکن است حرام باشد (اگر فاعل منکر نبوده)، پس امر هر کدام، دائر بین وجوب و حرمت می شود.

ص: ۴۱۰

وجه «لایجب»: در دوران بین محذورین، هیچ طرفی لازم نیست

در دوران امر بین وجوب و حرمت (که مثلاً ـ نمی داند: «روزه ی امروز واجب است یا حرام است؟»)، هیچ طرفی لازم نیست. پس «فلایجب».

وجه «لایجوز»: در دوران بین محذورین، غلبه با جانب حرمت است

«بل لا ـ یجوز» بنا بر مسلک کسی که می گوید: «کلَّما دار الأ ـ مر بین الوجوب و الحرمه، غلبَ الحرامُ الحلالَ»: در دوران بین محذورین باید جانب حرمت را رعایت کرد.

سؤال: مبنای امام هم همین است؟

پاسخ: بعید می دانم نظر اصولی ایشان این باشد؛ «بعید می دانم» از این باب که این قول، قول قوی ای نیست، فلذا مستبعد است که ایشان قائل به آن باشد.

این سه وجه می تواند مبانی فرمایش ایشان باشد.

اگر این وجوب عقلی باشد

ولی همانطور که گفتیم، می توانیم بگوییم: نظر مبارک ایشان این نیست که در شرع اینطور است، بلکه می خواهند همان حکم عقلی را بیان کنند؛ که از منکر باید نهی کنم، و در اینجا چون این راه وجود دارد که به عنوان جامع بگویم، بنابراین می توانم به همین عنوان جامع بسنده کنم.

وجه «لایجب»: نهی ازمنکر به غیر از عناون جامع، واجب معیَّن نیست

درنتیجه واجب معین نیست که از آن راه بروم، نه این که وجوب عقلی تخییری ندارد؛ اگر آنها هم راه هایی باشد که در آنها اشکال نیست، وقتی چند راه وجود دارد، من عقلاً ـ مخیَّرم که از کدام راه بروم. پس این که می فرماید: «لا ـ یجب»، نه به این معنی است که: «نهی ازمنکر جمیع یا بعض، وجوب تخییری ندارد و عقل مخیر نیست.»، بلکه به این معنی است که: «نهی ازمنکر جمیع یا بعض، معیَّن نیست.».

وجه «لایجوز»: عدم جواز راهی که هتک است

بعد ترقّی می فرماید به این که: «آن راه که به جمیع یا بعض بگوید، اصلاً جایز نیست.»، پس آن راه دیگر (که به عنوان جامع بگوید) عقلاً واجب معین می شود. پس واجب است که به عنوان عام بگوید، نه این که به همه یا به بعض بگوید.

البته این، در صورت هتک است؛ این که «جایز نیست به همه بگوید»، در صورتی است که اگر به همه بگوید، هتک حرمت یا ایذاء یا امثال ذلک می شود.

خلاصه

بنابراین در این موارد هم حکم روشن شد و آن که باید گفت، همین است که عقل به ما می گوید، نه شرع، عقل به ما می گوید: «اگر آن محذور وجود دارد، به عنوان جامع بگو.». ولی اگر آن محذور وجود ندارد و راهِ به همه گفتن باعث هتک و ایذاء نشود، عقل می گوید: «مخیَّری، می توانی به تک تک بگویی، و می توانی به جمیع بگویی».

الا این که گفتن به عنوان جامع راحت تر است و آدم عاقل همین کار را می کند. خلاصه این که عقل منحصرنمی کند در این که باید به عنوان جامع بگوید. ولی اگر عنوان «هتک» صادق است، عقل می گوید که: «متعیّن است از راهی برود که هتک نشود»؛ کما این که در انقاذ غریق عقل می گوید: «متعین است در انقاذی که غصب نیست». ولی اگر از آن راه غصبی رفتی، انقاذ غریق را امتثال کرده ای. اینجا هم اگر به همه بگوید و هتک بکند، نسبت به «نهی ازمنکر» امتثال کرده است و ثواب می برد، و نسبت به «هتک» عصیان کرده است و عقاب می شود.

فرع چهارم: علم اجمالی به وجوب امربه معروف یا نهی ازمنکر

ص: ۴۱۲

مسأله ی دوازدهم هم شبیه همین مسأله ی یازدهم است؛ در مسأله ی یازدهم، اجمال از این جهت بود که یک نفر از یک جمعی کار حرامی مرتکب شده و ما نمی دانیم: «فاعل منکر، چه کسی است؟»، در مسأله ی دوازدهم، اجمال، راجع به کار یک شخص است؛ نمی دانیم: «آیا واجبی را ترک کرده؟ یا منکری را مرتکب شده؟»، مثلاً یا «نمازظهرش را نخوانده یا نعوذ بالله شرب خمر کرده»، اینجا چه چیزی واجب می شود؟ آیا باید هر دو را بگوید و هم امر نمازش کند و هم نهی از شرب خمرش کند؟ یا به یک عنوان جامع باید بگوید که مثلاً «عصیان نکن» یا «اطاعت خدا بکن»؟ اینجا می فرمایند: به نحو ابهام باید گفته شود: «مسأله ۱۲ لو علم بارتکابه حراما أو ترکه واجبا و لم یعلم بعینه وجب علی نحو الإبهام ، و لو علم إجمالا بأنه إما تارک واجبا أو مرتکب حراما وجب کذلک أو علی نحو الإبهام.»(۱) .

اگر نسبت به هر دو بگوییم، ممکن است هتک و ایذائی بشود مازاد بر مایستحقه. اما اگر فقط بگوییم: «گناه نکن» یا «اطاعت خدا را بکن»، هتک و ایذاء مازاد بر مایستحقه نمی شود. گفتن هر دو، چون ایذائی است مازاد بر مایستحقه، می گوید: «به نحو ابهام بگو». همان توضیحاتی که در مسأله۱۱ دادم، اینجا هم می آید. اینها ریزه کاری هایی است که در مسائل «امربه معروف و نهی ازمنکر» باید به آن توجه داشته باشیم.

این مسائل تمام شد، حالا‌ـ می خواهیم برگردیم ببینیم: آن شرطی که از مجموعه ی این مسائل اصطیادمی شود، چه شرطی است؟ إن شاءالله فردا.

جمع بندی شرط سوم / و شرط چهارم (اقوال و اجمال ادله ی اشتراط) ۹۵/۱۲/۲۲

ص: ۴۱۳

۱- (۳) – همان.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی شرط سوم / و شرط چهارم (اقوال و اجمال ادله ی اشتراط)

خلاصه مباحث گذشته:

در شرط سوم، در مقام اول، ابتدا معنای این شرط را اجمالاً بررسی کردیم، لکن همانجا گفتیم که چون این شرطْ در روایاتْ معنون نیست، پس باید این شرط را از خلال بررسی روایات معناکنیم. در مقام دوم روایات را نسبت به دوازده صورت مهم بررسی کردیم. سپس در فروعات چهار فرع را بررسی کردیم تا این شرط و حکم آن واضح تر بشود. اکنون پس از این مراحل، می خواهیم این شرط و حکم آن را از خلال این مسائل منقح کنیم.

جمع بندی و تنقیح شرط سوم و حکم آن

مرور عوامل تأثیرگذار

حاصل مباحثی که عرض شد، چند مطلب به دست آمد:

توبه

مطلب اول: مسأله ی «توبه» ربطی به اشتراط و شرط امربه معروف ندارد؛ خودش یک تکلیف مستقلی است. بنابراین این که در بعضی عبارات فقها «توبه نکردن» را اضافه کرده اند، وجهی ندارد.

قدرت

مطلب دوم: مواردی که شخص قدرت بر انجام حرام یا تکرار واجبی را ندارد ولو قاصد جدی آن هم باشد، اینجاها هم گفتیم: «واجب نیست». پس این که «قدرت باید داشته باشد» لازم است.

قصد

مطلب سوم: همچنین از ادله فهمیدیم قصد فعلی هم لازم نیست؛ بلکه اگر برای ما روشن بشود که قصد خواهدکرد و قدرت هم خواهدداشت، آنجا هم امر به معروف به حسب ادله لازم است.

حجت

یک واژه ی دیگر هم باید اضافه کنیم؛ که شرط، قیام الحجت است، چه علم باشد چه علمی، و حتی چه استصحاب. قیام حجت بر قصدی که وجود دارد یا قصدی که به وجود خواهدآمد، هر وقت چنین حجتی قائم بشود، شرط سوم محقق است و نهی ازمنکر واجب است.

ص: ۴۱۴

اشکال: آیا موضوع وجوب نهی ازمنکر «قصد و قدرت» است و با «حجت» این موضوع احرازمی شود و درنتیجه اگر حجت بر قصد و قدرت اقامه شد و ما عصیان کردیم و بعد مشخص شد که حجت اشتباه بوده، عصیانی نکرده ایم چون موضوع وجوب نبوده؟ یا «حجت» هم جزء موضوع وجوب نهی ازمنکر است و درنتیجه اگر حجت بر قصد و قدرت اقامه شد و ما عصیان کردیم و بعد مشخص شد که حجت اشتباه بوده، باز هم عصیان کرده ایم؟

پاسخ: اگر حجت قائم شد بر این که قصد و قدرت دارد، نهی ازمنکر بر من واجب است اگرچه حجت من اشتباه باشد. بنابراین اگر فی الواقع قدرت نداشته باشد و مرتکب هم نشود، من که او را نهی ازمنکر نکرده ام، معصیت کرده ام.

اقدام

«اقدام بر مقدمات» هم تعبیر تمامی نیست. آنچه موضوع وجوب نهی ازمنکر است، این است که حجت قائم شده باشد بر این که قصد دارد یا قصد خواهدداشت که عصیان کند.

نتیجه: ملاک، قیام حجت بر «قصد و قدرت» است

بنابراین از مجموع این امور می توانیم این عنوان را اصطیادکنیم که شرط وجوب امربه معروف این است که این فاعل منکر، قصد بالفعل داشته باشد برای استمرار یا احداث، یا این که در نفس او حادث بشود قصد این منکر. پس مقصود این است که هر جا این شرط محقق باشد که حجت قائم شد بر این که قاصدِ استمرار یا احداث مجدد است یا خواهدبود، و قدرت هم داشته باشد، نهی ازمنکر واجب است، چه این قصد نسبت به عملی باشد که قبلاً آن را انجام داده است، و چه این قصد نسبت به عملی باشد که مسبوق به انجام هم نیست. پس اجتماع «قصد» و «قدرت» کافی است برای وجوب نهی ازمنکر.

ص: ۴۱۵

تعبیر به «اصرار» مناسب نیست

از ادله فهمیده ایم اینجاها لازم است، تعبیر از این شرط (که وقتی هنوز مرتکب نشده) به «اصرار» تعبیر خوبی نیست؛ چون «اصرار» در جایی است که قبلاً انجام داده باشد. این که «اصرار» را به «عازم بودن» معنی کنیم، خلاف معنای عرفی «اصرار» است. فلذا شخصی مثل محقق خوئی در «منهاج» ناچار شده بفرماید این شرط، مال کسی است که مسبوق به گناه است. ولی کسی که مسبوق به گناه نیست، چنین شرطی در حقش نیست؛ پس کسی که می بینیم قصد دارد گناهی را انجام بدهد، ولو بخواهد فقط یک بار آن گناه را انجام بدهد، نهی ازمنکرش واجب است.(۱)

فلذا ما ابتداءً موارد را استقصاءکردیم ببینیم: «ادله می گیرد یا نه؟»؛ چون این شرط، یک شرطی است که از مجموعه ی ادله استخراج می شود. آنچه که از مجموع ادله به دست آوردیم، این شد که هر جا دیدیم یک نفری که قادر است بر انجام گناهی، قاصد عصیان باشد به نحو استمرار، یا به نحو احداث یا تکرار، نهی ازمنکرش واجب است، ولو الآن قاصد نباشد؛ یا به این دلیل که التفات ندارد، یا به این دلیل که خودش را عاجز می بیند ولی ما می دانیم که عاجز نخواهدبود.

پس آنچه از مجموع ادله به دست می آید، این است که شرط سوم عبارت است از این که حجت قائم شده باشد بر این که قصد بالفعلِ عصیان داشته باشد، إمّا استمراراً و إما تکرارا، یا آدمی باشد که وقتی موقعیتش پیش بیاید قصدخواهدکرد. تعبیرات دیگر که مثلاً «اصرار» داشته باشد، یا مسامحه آمیز است، یا قاصر است از این که همه ی صور را پوشش بدهد، یا دلیلی بر آن اقامه نشده است.

۱- (۱) - هذا بالنسبه إلی من ترک المعروف، أو ارتکب المنکر خارجا. و أما من یرید ترک المعروف، أو ارتکاب المنکر فیجب أمره بالمعروف و نهیه عن المنکر، و إن لم یکن قاصدا إلاـ المخالفه مره واحده. منهاج الصالحین (للخوئی)؛ ج ۱، ص: ۳۵۱.

شرط چهارم: عدم مفسده و ضرر

شرط بعدی که محقق حلی در «شرائع» فرموده و معمول فقها هم عنوان فرموده اند، این است که: «الرابع و أن لا يكون فی الإنكار مفسده؛ فلو ظن توجه الضرر إليه أو إلی ماله أو إلی أحد من المسلمين سقط الوجوب .»(۱) : فرموده اند: شرط چهارم این است که از این نهی ازمنکر، مفسده ای حادث نشود. بعضی به جای «مفسده» گفته اند: «ضرر»ی نرسد؛ نه به خودش یا متعلقاتش، و نه به دیگران از مسلمین.

چه ضرری واردنشود؟ هر ضرری؛ جانی، عرضی، و مالی. ضرر جانی هم اعم است از کشته شدن یا ورود نقص مثل این که چشمش کوربشود.

اقوال

در این مسأله سه قول اصلی و رئیسی وجود دارد:

قول اول: اشتراط

قول اول اشتراط است، که ظاهر عبارت محقق و بسیاری از فقها هم همین است، به نحوی که هم محقق اردبیلی فرموده: «ظاهراً خلافی در مسأله نیست»(۲) ، هم صاحب جواهر فرموده: «بلا خلافٍ اجده»(۳) ، و بزرگان دیگری هم این را فرموده اند که خلافی در این مسأله ندیده اند. پس حداقل این است که این قول، قول مشهور بین فقهاست.

قول دوم: عدم اشتراط

قول ثانی این است که چنین شرطی نداریم، این قول هم يظهر من بعض الفقها مثل صاحب «مبانی منهاج الصالحين»(۴) .

قول سوم: تفصیل

۱- (۲) - شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۱، ص: ۳۱۱.

۲- (۳) - و الظاهر عدم الخلاف فيه. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص: ۵۳۹.

۳- (۴) - جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

۴- (۵) - مبانی منهاج الصالحين؛ ج ۷، ص: ۱۵۰و۱۵۱.

قائلین به تفصیل، از جهات مختلفی تفصیل داده اند:

بعضی تفصیل داده اند به این که این شرط، نه اینطور است که مطلقاً شرط باشد و نه اینطور است که مطلقاً شرط نباشد. باید ببینیم: آن منکری که در حال انجام است، در چه حدی است؛ بعضی از آنها مشروط نیست به این که ضرری و مفسده ای نباشد، و بعضی دیگرش مشروط است. یا بعضی از نهی ازمنکرها نسبت به بعضی از مراتب ضرر مشروط است، و بعضی از نهی ازمنکرها نسبت به بعضی مراتب ضرر مشروط نیست. بنابراین نمی شود مطلقاً گفت، جا به جا فرق می کند. مثلاً اگر این شخص می خواهد کسی را بکشد، اگر او را نهی ازمنکر کنیم، یک سیلی محکم به گوش ما می زند ولی آن شخص را هم نمی کشد. آیا اینجا می شود بگوییم: «چون سیلی می خوری، نگو.»؟! یا مثلاً فحشی می دهد که به آبرویمان ضررمی زند. یا مثلاًـ می خواهیم از گناه عظیمی مثل زنا نهی کنیم، اینجا آیا می شود به خاطر فحشی که به ما بدهد، نهی ازمنکر واجب نباشد؟! یا مثلاً ضرر مختصری می کند مثلاً هزارتومان ضرر می کنیم، آیا اینجا هم نهی ازمنکر واجب نیست؟!

مرحوم امام قدس سره ابتداءً به نحو مطلق فرموده اند که باید مفسده ای نباشد، ولی از مجموع مسائلی که در این شرط فرمودند، برداشت می شود که قائل به همین قول هستند.

بعضی هم بین ضرر مالی و ضرر عرضی تفصیل داده اند؛ که مشروط به عدم «ضرر مالی» نیست، ولی مشروط به عدم «ضرر عرضی» است.

اینها تابع ادله است، باید با بررسی ادله ببینیم: «حق کجاست؟» و «مقتضای ادله، کدامیک از این اقوال است؟».

پس مجموعاً سه قول رئیسی در این مسأله داریم: اشتراط مطلقاً، عدم اشتراط مطلقاً، و تفصیل.

ص: ۴۱۸

بررسی اجمالی ادله ی اشتراط

ادله ی اشتراط، وجوهی است کتاباً و سنتاً و عقلاً و اجماعاً؛ به ادله ی اربعه استدلال کرده اند.

دلیل اول: قواعد عامّه

به یک سلسله قواعد کلی که از کتاب و غیر کتاب استفاده می شود، استدلال شده:

یکی ادله ی حرج است: «ماجُعل علیکم فی الدین من حرج»،

ادله ی «نفی عسر» یا «اراده ی یُسر» است: «یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر»،

و «لاضرر» اگر از کتاب استفاده بشود.

یک قاعده ی عامه ی دیگری هم داریم؛ که بنای شریعت بر تسامح است و اسلام دین سهله و سمحه است؛ در روایات از پیامبر نقل شده که: «دین من، دین سهله ی سمحه است.».(۱)

گفته اند: مقتضای این قواعد عامه که حرج و عسر و ضرر در اسلام نیست، و دین سهله ی سمحه است، این است که آن جاهایی که نهی ازمنکر باعث مفسده یا ضرر می شود و مثلاً کشته می شود یا نقضی بر بدنش واردمی شود یا اموالش از بین می رود یا اهل و عیالش در خطر قرارمی گیرند، مقتضای این قواعد عامه این است که اینجاها نهی ازمنکر واجب نیست. اینها را باید بررسی کنیم.

۱- (۶) - عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةُ عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ إِلَى النَّبِیِّ ص فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ يَصُومُ النَّهَارَ وَ يَقُومُ اللَّيْلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُغْضَباً يَحْمِلُ نَعْلَيْهِ حَتَّى جَاءَ إِلَى عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ يُصَلِّی فَانْصَرَفَ عُثْمَانُ حِينَ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ يَا عُثْمَانُ لَمْ يُرْسِلْنِی اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِی بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ أَصُومُ وَ أُصَلِّی وَ أَلْمِسُ أَهْلِی فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِی فَلْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِی وَ مِنْ سُنَّتِیَ .النِّكَاح . الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۴۹۴

دلیل دوم: اخبار خاصه

دلیل دوم اخبار خاصه ای است که در خود باب امربه معروف و نهی ازمنکر واردشده است و تقیید و مشروط کرده است. این روایات هم روایات فراوانی است که باید یک به یک بررسی کنیم.

دلیل سوم: عقل

و دلیل سوم، دلیل عقل است که مرحوم محقق اردبیلی به آن استدلال فرموده اند؛ که امربه معروف برای رفع قبیح است، و اینچنین امربه معروفی خودش قبیح است و شارع امر به قبیح نمی کند.(۱) این را هم إن شاءالله بعد توضیح می دهیم.

دلیل چهارم: اجماع

و دلیل چهارم، همان اجماع و «لاخلاف»ی است که آقایان ادعافرموده اند که در این مسأله هست. توضیح اینها إن شاءالله برای فردا.

شرط چهارم عدم ضرر (کتاب وسنت/ نصوص عامه / وجه اول قاعده ی «لاضرر» ومناقشات) ۹۵/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (کتاب وسنت/ نصوص عامه / وجه اول: قاعده ی «لاضرر» ومناقشات)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز واردشدیم در شرط چهارم: عدم ضرر و عدم مفسده. گفتیم: اجمالاً سه قول در مسأله هست: اشتراط، عدم اشتراط، و تفصیل. در بررسی ادله ی اشتراط، چهار دسته دلیل را اجمالاً ذکرکردیم.

برای اثبات شرط چهارم گفتیم به کتاب و سنت و عقل و اجماع استدلال شده.

کتاب و سنت

نصوص وارده ی در کتاب و سنت، به دو دسته تقسیم می شود: دسته ی اول عمومات و قواعد کلیه ای است که در این مقام و غیر این مقام از آن استفاده می شود، ودسته ی دوم روایات مختصه ی به این مقام است.

نصوص عامّه

ص: ۴۲۰

۱- (۷) - لانه قبیح، و الضرر أیضا قبیح، و دفع القبیح بالقبیح، قبیح. مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان؛ ج ۷، ص:

.۵۳۹

وجه اول: لاضرر

به این قاعده ی شریفه استدلال می شود برای اثبات این شرط.

تقریب استدلال

این قاعده به طور کلی دو بیان دارد:

بیان اول: حکومت

بیان اول که در اعصار اخیره تقریب می شود، این است که این قاعده حاکم بر سایر ادله است، ولو این که نسبت بین این قاعده و قواعد دیگر عموم و خصوص من وجه است؛ مواردی دارد که مستلزم ضرر و مفسده نیست، و مواردی دارد که مستلزم ضرر و مفسده هست. محل افتراق «لاضرر»، ضررهایی است که ربطی به امربه معروف ندارد. محل افتراق امربه معروف هم امربه معروف هایی است که مستلزم ضرر نیست، در بعضی موارد هم مشترک هستند، پس هر کدام از این ادله، مورد اجتماع دارند، و مورد افتراق دارند، پس نسبت شان عموم و خصوص من وجه است. اما چون «لاضرر» حاکم است، نسبت ملاحظه نمی شود و مقدم می شود. بنابراین شارع می فرماید: «در تشریعات من، ضرری نیست.»، یا به بیان نفی موضوع و اراده ی نفی حکم (که مسلک محقق خراسانی است)، یا به بیان نفی حکم ضرری (که مسلک شیخ اعظم است).

پس نتیجه این میشود که دلیل امربه معروف، آن امربه معروف هایی را می گوید واجب است که ضرری نباشد.

بیان دوم: تعارض

بیان دوم که معمولاً مال سابقین است حتی زمان صاحب جواهر، که این جمع «حکومت» هنوز کشف نشده بود؛ آنها بین این ادله معارضه درست می کردند؛ در مور اجتماعْ «مروا بالمعروف» می گوید: «واجب است که امربه معروف کنید»، «لاضرر» می گوید: «امربه معروف (چون باعث ضرر است) واجب نیست»، تعارض می کنند پس تساقط می کنند، نتیجه اش همان اشتراط می شود؛ به خاطر تعارض طرفین و تساقط می گوید: واجب نیست. پس این بیان، اشتراط را حرفیاً اثبات نمی کند، اما نتیجه ی اشتراط (که جایی که ضرری باشد وجوب نیست) را اثبات می کند. بنابراین از نظر نتیجه ای که در رساله ی عملیه می نویسند، فرقی بین این دو بیان نیست؛ هر دو در رساله شان می نویسند که در چنین شرایطی امربه معروف واجب نیست؛ لکن یکی به خاطر اشتراط، و دیگری به خاطر تعارض دلیلین و تساقط شان.

ص: ۴۲۱

مناقشات

از این بیان جواب هایی داده شده:

مناقشات بر بیان اول (اثبات اشتراط)

به تقریر اول (که می خواهد اشتراط را اثبات کند) چند مناقشه شده:

مناقشه ی اول: احکام اجتماعی

مناقشه ی اولی این است که احکام اسلام دو قسم است: احکام شخصی مثل وضو و نماز، و احکام اجتماعی.

مقدمه ی اول: در احکام اجتماعی «ضرر» در «جامعه» ملاحظه می شود

در احکام شخصی، ضرر با خود شخص محاسبه می شود؛ مثلاً استعمال آب در وضو ضرر دارد؛ ضرر به خود شخص متوضی واردمی شود. اما ملاک احکام اجتماعی، ضرر فرد نیست؛ در احکام اجتماعی، ضرر با «جامعه» محاسبه می شود؛ اگر چیزی به ضرر نوع مردم باشد، ضرری است، اما اگر به نفع نوع مردم است، ضرری نیست اگرچه ممکن است به عده ی خاصی ضرر بزند، چون فرض این است که این فرد در جامعه مندکّ و مستهلک است و ما باید مجموع جامعه را ملاحظه کنیم.

مقدمه ی دوم: امربه معروف از احکام اجتماعی است

همانطور که در روایات هم هست، امربه معروف باعث سلامت و طهارت جامعه می شود، پس خود امربه معروف یک قاعده ی اجتماعی است، و قاعده ی «لاضرر» هم اجتماعی است، پس باید مجموع را ملاحظه کنیم، نه تک تک افراد را. پس در احکام اجتماعی، در ناحیه ی ضررهای شخصی، اصلاً «ضرر» صدق نمی کند؛ اگرچه به واسطه ی امربه معروف ممکن است مال زیادی از او ببرند یا تحقیرش کنند، یا مثلاً انگشتش را قطع کنند، اما اینها ضررهای فردی است، این نهی ازمنکرها باعث می شود مفاسد از جامعه رخت بربندد. و در اینجا مردم یک هزینه ای می کنند تا سلامت و طهارت جامعه را به دست بیاورند، پس اینجا «ضرر» صدق نمی کند. پس مواردی که امربه معروف موجب ضرر است، تخصصاً از تحت ادله ی «لاضرر» خارج است مثل خروج وجوب زکات و خمس و جهات از تحت ادله ی «لاضرر»؛ کسی نمی تواند بگوید این احکام ضرری است؛ چون نفعش به کل جامعه می رسد. ضرری در این احکام نیست، یا مثلاً در «زکات» نه تنها ضرر نیست، بلکه رشد و ترقی جامعه هست.

نتیجه: در امربه معروف اصلاً ضرر نیست

بنـابراین از طرفی در احکـام اجتمـاعی بایـد «ضـرر» را در کل «جامعه» دیـد، و از طرف دیگر امربه معروف از احکام اجتماعی است، نـتیجه این می شـود که امربه معروف در آن مـواردی که به ضـرر شـخص آمر است، چـون ضـررش شخصـی است ولی نفعش به کل جامعه برمی گردد، پس اصلاً ضرر ندارد تا قاعده ی «لاضرر» حکم به سقوط وجوبش کند.

این، بیانی است که برخی فقهای معاصـر در پاسـخ به این اسـتدلال ارائه فرموده انـد: «أن حدیث «لا ضـرر» إنما هو من الاحکام الاجتمـاعیه الإسـلامیه، فلا محاله یکون الملحوظ فیه عامه المسـلمین فإن کان حکم ضـرریاً بلحاظ النوع یکون مرتفعاً، و أما إذا کان حکم نافعاً للامه الإسـلامیه و ضـرریاً علی شـخص واحد فلا یرتفع بالحدیث، فإن الفرد مستهلک فی المجتمع، و لا یلاحظ ضرره فی مقابـل نفع المجتمع، و لـذلک أوجب اللّه الجهاد و الخمس و الزکاه، و لا سبیل الی القول بأن هـذه الاحکام ضـرریه، فإنه لا یطلق الضرر علی شی ء یترتب علیه منافع مهمه، فهل یتوهم أحد أن من یصرف مالًا قلیلًا لتحصیل منافع مهمه أن یقال: إنه تضـرر فی هـذه المعـامله؟! و قـد مر ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر یوجبان سوق المجتمع الی الصـلاح و العزه، و بالقیام بهذه الفریضه یلوح للامه آیات السعاده، و یذوقون حلاوه النعم. ... و بدیهی أن الضرر المتوجه الی شخص واحد فی هذا المقام لا یعد ضرراً علی الامه فی مقابل هذه المصلحه العظیمه. أضف إلیه: کون المأمور و المنهی غالباً من الأشرار، فبالطبع یکون الامر و النهی موجباً لضـرر أو حرج و مشـقه فی غالب الموارد. و علی الجمله، إن تحمل نقص فی المال أو النفس فی مقام إقامه هـذه الفریضه العظیمه، المـترتب علیهـا مصالـح مهمه للمجتمـع الإسـلامی، لاـ یطلق علیه الضـرر، فالحـدیث الشـریف لاـ یشـمل الاـمر بالمعروف و النهی عن المنکر.».(۱)

ص: ۴۲۳

۱- (۱) – فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)؛ ج ۱۳، ص: ۲۵۸.

اگر ضـرر به جامعه می خورد، مشمول قاعده ی «لاضرر» است؛ مثلًا شرکت های هرمی اگر بین خودشان محاسبه کنیم، نه اکل مال به باطل است، نه این که باعث ضـرری می شود. اما اگر آزاد بشود، جامعه ضـررمی کنـد؛ افراد را به سـمتی می کشـد که تولید لطمه می بیند و جامعه ضـررمی کند، درنتیجه مشـمول قاعده ی «لاضـرر» می شود و اسلام چنین حکمی را تجویزنکرده، ولو این فرد از نفع بسیاری بازمی ماند.

اشکالاتی بر این مناقشه

اینجا چند تأمل وجود دارد:

اولاً «لاضرر» فقط درباره ی احکام اجتماعی نیست

اولاًـ شـما می فرماییـد: «أن حـدیث «لاـ ضـرر» إنما هو من الاحکام الاجتماعیه الإسـلامیه»، یعنی آیا نمی توانـد وجوب وضوی ضرری را بردارد؟! حـدیث «لاضـرر» فقـط برای احکـام اجتمـاع نیست؛ کتب فقهـا که اهـل لسان بوده انـد، خَلَفاً و سـلفاً از این حـدیث اطلاق فهمیـده انـد؛ چه در احکام اجتماعی، چه در احکام فردی. فلذا ما در احکام فردی (مثل وضوی ضـرری) هم به همین حـدیث تمسـک می کنیم. بنـابراین نه تنهـا دلیلی بر تقییـد این حـدیث شـریف به احکام اجتماعی نـداریم، بلکه دلیل بر خلافش داریم؛ و آن، اطلاـق این دلیـل است. و مؤیـد این اطلاـق، فهم فقهـاست خَلفـاً و سـلفاً. خود ایشان آیا در رفع وجوب وضوی ضرری به این حدیث تمسک نکرده اند؟![(۱)]

ص: ۴۲۴

۱- (۲) - حدیث «لا ضـرر»، فانه ینفی کل حکم ضـرری، فوجوب الوضوء إذا کان ضـرریاً یرتفع بالحدیث و ینتقل الفرض إلی التیمم.و فیه: ان حـدیث نفی الضـرر لوروده مورد الارفـاق و الامتنـان لا یصـلح إلا لرفع الاحکام اللزومیه الضـرریه، و أما الحکم الاسـتحبابی فلایرفع به إذا کان ضـرریاً لعدم الامتنان و التوسـعه فی رفعه، و علیه فلزوم الوضوء یرتفع به.، و أما اسـتحبابه النفسی فلا یکون مرفوعاً. فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)؛ ج ۱، ص: ۳۱۸

ثانیاً بدون ضرر هم نتیجه ی امربه معروف ممکن است محقق بشود

ثانیاً آیا هر چیزی که به نفع مجتمع بود، ضرر در آن صدق نمی کند؟! اگر شارع بگوید: «امربه معروف را فقط کسانی انجام بدهند که ضرر برایشان ندارد» و در این صورت هم «تُقام الفرائض» محقق بشود و جامعه اصلاح بشود، در این صورت آیا جامعه نفع نمی برد؟! چه لزومی دارد بگوییم: «به خاطر اقامه ی فرائض که به نفع جامعه است، این هزینه را باید تک تک بپردازند.»؟!

ثالثاً اگر ضرر فراگیربشود ضرر شخصی مستهلک در نفع جامعه نیست

ثالثاً اگر معمول موارد امربه معروف اینجوری است که باعث ضرر می شود، آیا می توانیم بگوییم: «ضررش فقط شخصی است و مستهلک در نفع جامعه است.»؟! مثلاً فرض کنید جامعه صدهزارنفر است، و ناهین عن المنکر پنجاه هزار نفر باشند که تک تک دارند ضررمی کنند از نهی ازمنکرشان، آیا پنجاه هزارنفر مستهلک است در صدهزارنفر؟! و معمول موارد امربه معروف اگر چنین ضررهایی داشته باشد، چطور می گویید: «مستهلک است»؟! پس اینجور محاسبه کردن تمام نیست و بنابراین «ضرر» هم صدق می کند.

وقتی من باید هزینه ای بدهم تا جامعه درست بشود، «ضرر» صدق می کند. آن جایی که می گویند: «ضرر مستهلک در نفع است؛ هزینه می کند، نفع می برد.»، در جایی است که نفعش هم به خودش برسد. اما اینجا نفعش به خودش نمی رسد؛ می خواهد دیگران اصلاح بشوند.

اگر می خواهید بگویید: «در مقابل ثواب اخروی بگویید ضررنمی کند»، جواب های اینها در محل خودش داده شده؛ که مقصود از این ضرر، ضرر عرفی است، ولو کسی که آخرت را قبول ندارد.

بنابراین این بیان که بگوییم: «اینجا اصلاً ضرر صدق نمی کند»، قابل قبول نیست، به خصوص آن جاهایی که آن مفسده ی پیش آمده خیلی مهم باشد؛ مثل قتل نفس، یا قطع عضو.

مناقشه ی دوم: انصراف ادله ی «لاضرر» از ضررهای مستلزم تکلیف

مقدمه ی اول: ادله ی «لاضرر» انصراف از تکالیف ضرری دارد

جواب دومی که اینجا داده شده، این است که فرموده اند: ادله ی «لاضرر» انصراف دارد از ضررهایی که طبع تکالیف مستلزم آن است. خیلی از کارها، طبع شان مستلزم ضررهایی است؛ مثلاً طبیعت روزه گرفتن، مستلزم گرسنگی و ضعف است، و لذا آقایان فرموده اند: «ضعف، مجوِّز روزه خواری نیست.»، ادله ی «لاضرر» مازاد بر این ضرر را رفع می کند.

مقدمه ی دوم: در طبیعت امربه معروف ضرر هست

و در امربه معروف چون کسانی که نهی می شوند غالباً اشرار هستند، پس مقتضای طبق امربه معروف تحمل چنین ضررهایی است.

نتیجه: ضررهای امربه معروف تخصصاً از تحت «لاضرر» خارج است

«لاضرر» اصلاً آنجا را شامل نمی شود تا تخصیص نیاز بشود. چیزی که طبعش ضرری است، قرینه است بر این که «لاضرر» که می خواهد بگوید: «در اسلام حکم ضرری جعل نشده» این مورد را شامل نمی شود. وضو هم که بخواهی بگیری، باید مقداری آب مصرف کنی.

عبارت ایشان این است: «أضف إلیه: کون المأمور و المنهی غالباً من الأشرار، فبالطبع یکون الامر و النهی موجباً لضرر أو حرج و مشقه فی غالب الموارد.»(۱) . البته فقط مال ایشان نیست، دیگران را هم دارند.

اشکال بر این مناقشه: در طبیعت نهی ازمنکر ضرر نیست

این بیان هم فیه تأمل جدا؛ ما قبول داریم جایی که طبعش ضرری است، ادله ی «لاضرر» از آن انصراف دارد. اما اینجور نیست که معمولاً ـ موارد نهی ازمنکر اشرار باشند؛ انسان در هر جمعی که هست، می بیند عده ای بر اثر سهل انگاری عن تقصیرٍ اشتباهاتی می کنند؛ معمول افرادی که نمازخواندن شان اشتباه است، تقصیر دارند؛ باید بروند بپرسند، پس حجت بر آنها منجَّز است. ولی واقعاً از کسانی نیستند که اگر نهی ازمنکرشان کردیم، به ما ضرر مالی یا جانی یا عرضی بزنند. پس نمی توانیم از این راه هم بگوییم: «لاضرر» این مورد را شامل نمی شود.

۱- (۳) - فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)؛ ج ۱۳، ص: ۲۵۹.

فرض کنید در معمول موارد اخم کنند، اما این که ضرر جانی برایش پیش بیاید، کجا لازمه ی امربه معروف است؟!

البته امربه معروف یک اصطلاح دیگری هم در روایات دارد که شامل حدود و دیات و جهاد ابتدائی و جهاد دفاعی هم می شود. این که امام حسین علیه السلام فرمود: به خاطر امربه معروف قیام می کنند، معنایش همان اصطلاح جامع است؛ که ایشان می خواهد تشکیل حکومت بدهد و جامعه را تطهیرکند، نه این که می خواهد مثلاً امر به سجده ی سهو کند. این بحثی که ما داریم می کنیم، معنای اخصّ امربه معروف است؛ حدود و دیات و جهاد در آن نیست. فقط همین است که کسی کار حرامی انجام داده می خواهیم به او بگوییم: ترک کند.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص عامّه/ قاعده ی «لاضرر»/ مناقشه ی سوم وچهارم) ۹۵/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص عامّه/ قاعده ی «لاضرر»/ مناقشه ی سوم وچهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به قاعده ی «لاضرر» بود برای اثبات شرط چهارم. گفتیم: این قاعده دو تقریر دارد: تقریر اول این بود که ادله ی «لاضرر» حاکم است بر ادله ی وجوب امربه معروف و آنها را مقیدمی کند به صورتی که ضرر نباشد. از این استدلال که توضیحش گذشت، گفتیم: به وجوهی مناقشه شده، دو مناقشه را بررسی کردیم و روشن شد که آن دو مناقشه تمام نیست.

مناقشه ی سوم: عدم تطبیق قاعده ی «لاضرر»

تقریب استدلال

در موارد امربه معروف، «ضرر» تطبیق نمی شود؛ چون این «لاضرر» همانطور که دیروز عرض کردیم، یا معنایش نفی موضوع ضرری است به داعی نفی حکم ضرری؛ می خواهد بگوید: «موضوعات ضرری نداریم»، یا این که کنایه است از حکم ضرری؛ هر کدام که باشد، در مانحن فیه صدق نمی کند.

ص: ۴۲۷

طبق بیان «نفی موضوع»

اگر مسلک آخوند را بگیریم که در قاعده ی «لاضرر» شارع «نفی حکم» را به لسان «نفی موضوع» بیان کرده(۱) ،(۲) ما اینجا موضوع ضرری نداریم. در وضوی ضرری، همین وضوئی که می گیرد، برای شخص ضرر دارد؛ وقتی شارع می گوید: «این وضو نیست»، یعنی حکمش نیست. اما اینجا وقتی که شخص می گوید: «صلّ» و او یک سیلی به این آمر می زند، ضرری در «صلّ» نیست، ضرر در فعل مأمور است. آنجا خود وضو و غسل و صوم که مأمورٌبه است ضرری است، اما اینجا خود امربه معروف مثلاًـ امر به صلات، ضرری نیست، ضرری که واردمی شود، از ناحیه ی منهیّ است. پس موضوع ضرری در اینجا

نیست تا بگوییم: قاعده ی «لاضرر» بر آن تطبیق می شود.

طبق بیان «نفی حکم»

فرمایش شیخ این بود که در قاعده ی «لاضرر» شارع «نفی حکم» را به همان لسان «نفی حکم» فرموده؛ یعنی حکمی که منشأ و موجب ضرر است را شارع جعل نمی کند. در اینجا فاعل ضرر، منهیّ است که یک انسان مختار ذواراده است؛ هر جا بین شخص و آن ضرر، فعل یک انسان مختار ذواراده تخلل پیداکند، در اینجا اینطور نیست که شارع مسبِّب و موجِب ضرر شده باشد؛ چون شارع به او گفته: «بگو صلّ»، منهیّ به اختیار خودش ضرر به ناهی زد.

اشکال: بالاخره ملازمه است بین امر شارع با ضرری که دیگری عن اختیارٍ رسانده است.

ص: ۴۲۸

۱- (۱) البته مرحوم آخوند قائل می فرمایند: «ا.لظاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفی ما له من تکلیف أو وضع ». لذا شاید نتوانیم بگوییم: «مرحوم آخوند قائل به این قول (به لسان نفی موضوع) است. مقرر
۲- (۲) کفایه الأصول، الآخوند الشیخ محمد کاظم الخراسانی، ج۱، ص۳۷۱.

پاسخ: ملازماتِ در خارج، سببیت درست نمی کند؛ کلّما کان الانسان ناطقاً کان الحمار ناهقاً.

خلاصه

پس اگر می خواهد نفی موضوع ضرری کند، سؤال می کنیم: اینجا موضوع ضرری چیست؟ در امربه معروف، آن کاری که از مکلف سرمی زند، ضرری در آن نیست؛ مثلاً در خود گفتنِ «لاتغتب» ضرر نیست. و اگر «لاضرر» حکمی که منشأ و موجب ضرر است را نفی می کند، امر شارع به امربه معروف، نسبت به آن ضرری، ایجاب و منشأیت و مسبِّبیتی ندارد؛ چون یک فاعل مختاری به اختیار خودش ضرر واردمی کند، به خلاف آن جایی که خود روزه ای که شارع به آن امرکرده ضرری است و درنتیجه حرف شارع من را در ضرر انداخته است.

اگر کسی چوبی را به دست دیوانه ای یا بچه ای بدهد و آن دیوانه یا بچه به کسی ضرری بزند، این شخص مسبِّب آن ضرر محسوب می شود. ولی اگر چوبی را به دست یک انسان سالم مختار بدهد و او به اختیار خودش با آن چوب به کسی ضرری بزند، این شخص مسبِّ آن ضرر محسوب نمی شود. اینجا هم امر شارع به امربه معروف شبیه این دومی است و درنتیجه شارع مسبِّب این ضرر محسوب نمی شود.

طبق بیان جامع بین نفی حکم و نفی موضوع

اگر بگوییم مفاد قاعده ی «لاضرر» جامع بین الأمرین است؛ شارع می خواهد بفرماید: «نه حکم ضرری وجود دارد نه موضوع ضرری.»، باز هم همینجور است؛ نه موضوع ضرری هست، و نه حکم شارع سبب ضرر شده است.

پس بنابراین فتأمل فإنه دقیق؛ که اینجا اصلاً «لاضرر» تطبیق نمی شود.

اشکال: در روایت سمره هم فعل اختیاری سمره بود که باعث ضرر می شد، نه حکم شارع. پس تخلّل فعل اختیاری، باعث نمی شود که ضرر به شارع اسناد داده نشود.

ص: ۴۲۹

پاسخ: آنجا نفس ورود او، ضرر و سلب امنیت است. اگر شارع به او بگوید: «اُدخل دارك»، با این حکمش فعلی را تجویزمی کند که باعث ضرر بر دیگری می شود.

پاسخ به این مناقشه

این فرمایش، فرمایش دقیقی است؛ خیلی از جاهایی که می خواهیم قاعده ی «لاضرر» را تطبیق بدهیم، این دقایق را توجه کنیم ببینیم: «آیا این قاعده تطبیق می شود یا نمی شود؟».

نفی حکم ضرری

اگر برداشت ما از قاعده ی «لاضرر» این باشد که: «حکمی که موجب ضرر است، تشریع نشده است.»، در این صورت اگر شارع امربه معروفی که موجب ضرر است را تشریع کند، عرف «ایجاب ضرر» را به شارع نسبت می دهد.

این که «در خود گفتنِ «لاـتغتب» ضرر نیست» درست است. اما اگر شارع این را بر ما واجب کند، شبیه آن جایی است که ما یقین داریم که یک فاعل مختاری اینجا شمشیر را بالاگرفته و هر کسی که جلوی او برود را بزند، اگر کسی یک انسانی را هل بدهد زیر شمشیر او، درست است که ضرر از ناحیه ی آن فاعل مختار واردشده، ولی او فاعل مختاری است که قصدکرده و عزم کرده که این کار را انجام بدهد. در اینجا ضرر را به هر دو نسبت می دهند؛ هم آن شخصی که شمشیر زده، و هم آن شخصی که او را هل داده و درواقع مجبورش کرده برود زیر شمشیر. اگر شارع بگوید: «برو زیر شمشیرش. اگر نرفتی، به جهنم می روی.»، این حرف شارع هم مثل هل دادن است. اینجا هم واجب کردن امربه معروفی که موجب ضرر است، شبیه همان هل دادن زیر شمشیر است؛ مکلف در اثر امر شارع مغلول الید می شود و درنتیجه «ضرر» به شارع نسبت داده می شود.

فلذا شیخنا الاستاد می فرمودند: اگر مجتهدی در باب «خمس» دقت لازم را نکند و فتوا بدهد که در فلان مورد خمس هست، مکلف هم چاره ای نمی بیند الا این که خمس بدهد. اگر آن فتوا خلاف باشد، آن مجتهد ضامن است. درست است که اینجا مکلفْ فاعل مختار است و به اختیار خودش خمسش را می دهد، اما فاعل مختاری است که مثل مضطر است؛ چون مرجع تقلیدش به او گفته: «اگر ندهی، جهنم می روی.». پس در مانحن فیه هم می گوییم که صدق عرفی «اضرار» می شود؛ اگر طبق «لاضرر» شارع بگوید: «در تشریعات من حکم ضرری وجود ندارد»، عرف اینجا به شارع می گوید: «تو داری من را هل می دهی تحت این ضرر»؛ من می دانم اگر این امربه معروف را انجام بدهم، طرف من را می کشد یا نقص عضو به من واردمی کند، شمای شارع هم می گویی: «اگر نگویی، می برمت جهنم.»، من هم مجبورم که بروم بگویم. درست است که آن فاعل مختار به من ضررمی زند، ولی شمای شارع ایجاب ضرر کردی. عرف از اینجا «ایجاب ضرر» می فمد. اگر این را بگوییم، یعنی حکمی که موجب ضرر است، نیست.

نفی موضوع ضرری

اما اگر بگوییم: «لاضرر» یعنی موضوع ضرری نیست.

موضوع ضرر اینجا چیست؟ خود امربه معروف و نهی ازمنکر، موضوع ضرر نیست. اینجا هم بعید نیست بگوییم: بعد از این که امرونهی کردن علت است برای این که آن ضرر به او واردبشود، اینجا هم درست است که بگوییم: «ضرری است».

این، مثل تعلیل در روایات تقصیر صلات است که فرموده: «لأنّه عملُهم». در آن روایات، چند طایفه ذکرشده است؛ یکی مُکاری است که به سفر می رود، یکی اُشتُقان (۱) (۲) است، یکی بَرید است. چه آن کسی که مثل مکاری «سفر» کارش است و از خود سفر پول درمی آورد شبیه راننده، و چه آن کسی که سفر مقدمه ی کارش است مثل اشتقان (که از خرمنگاهی به خرمنگاه دیگری می رود)، اینجا گفته اند: به قرینه ی این که امام این را به هر دو تطبیق فرموده، می فهمیم: «لأنّه عملُهم»(۳) (۴) این است که: «یا خود «سفر» شغلش است، یا سفر مقدمه ی شغلش است.». فلذا اگر کسی روی این فهم شغلش تدریس و تحصیل است و هر روز از قم به تهران می رود، اگرچه سفر شغلش نیست و تنها مقدمه ی شغلش است(۵) ، اما این شخص هم شبیه همان کسی است که شغلش مسافرت است.

۱- (۳) اشتقان، کسی است که از سوی حاکم به حراست و نگهبانی خرمنگاه ها گمارده می شود؛ به گونه ای که پیوسته از خرمنگاهی به خرمنگاهی می رود، بدون آن که در جایی ماندگار باشد. برخی نیز آن را به پیکی که برای رساندن نامه ها، پیوسته از شهری به شهری می رود، تعریف کرده اند؛ هر چند معروف میان فقها و لغویان، همان تعریف نخست است. .فرهنگ فقه مطابق

۲- (۴) مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص۵۰۳.

۳- (۵) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع .أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّمَامُ فِي السَّفَرِ كَانُوا أَوِ الْحَضَرِ

الْمُكَارِی وَ الْکَرِیُّ وَ الرَّاعِی وَ الْأَشْتَقَانُ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ

۴- (۶) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۴۳۶، ط الاسلامیه.

۵- (۷) این شخص، سفر، مقدمه ی کارش است؛ اگر می شد تهران را به قم بیاوریم یا قم را به تهران ببریم، سفرنمی کرد.

اینجا هم وقتی که می گوید: «موضوع ضرری»، در نظر عرف، اعم است از این که خودش بلاواسطه منشأ ضرر است مثل این که خود «وضوء» و استعمال آب منشأ ضرر است یا خود صوم که مأموربه است به او ضررمی رساند، یا این که شارع به او گفته : کاری کن، که این کار ملازمه ی قطعیه دارد با کاری که آن کار علت ضرر می شود. چرا این تعمیم را می فهمیم؟ چون فرقی نمی کند؛ شارع در قاعده ی «لاضرر» می خواهد یک منّتی بگذارد و بگوید: «من شما را در چیزی که ضرر است، نمی اندازم.»؛ عرف فرقی نمی بیند بین چیزی که خودش ضرری است، با چیزی که ملازمه ی قطعیه دارد با چیزی که آن چیزْ ضرری است. بنابراین فهم عرفی، اعم می فهمد از این که خود موضوع بنفسه منشأ ضرر باشد، یا موضوع با چیزی ملازم باشد که آن چیز منشأ ضرر می شود. این، یک استظهار عرفی است، نه برهان عقلی.

به علاوه ی تناسبی هم که حدیث سمرهبن جندب دارد، این که «مالک این نخل باشد» مضرّ نیست، یا بقاء نخل در آن زمین» مضرّ نیست، ولی ملازمه دارد با این که وقتی این نخل اینجا باشد، او می خواهد بدون این که اجازه بگیرد برود به نخلش سربزند. اینجا بود که وقتی پیغمبر آن همه مماشات با او کردند(۱) (۲) و او قبول نکرد، حضرت فرمودند: نخلش را بکنند و پرت کنند مقابلش.

ص: ۴۳۲

۱- (۸) وقتی حضرت به او می فرمایند که یک درخت در بهشت بری او تضمین می کنند، یعنی بهشتی بودنش را هم تضمین کرده اند و بقیه ی کارش را هم حل کرده اد؛ وگرنه، اگر خودش جهنمی باشد و در بهشت یک درخت داشته باشد، فایده ای ندارد.

۲- (۹) مبانی منهاج الصالحین، السید تقی الطباطبائی القمی، ج۷، ص ۱۵۰.

اگر فرمایش شیخ را بگیریم، خیلی روشن است. اگر فرمایش مرحوم آخوند را بگیریم، با این عدم استبعاد و این استظهار می توانیم جواب بدهیم.

مناقشه ی چهارم: از «لاضرر» نهی فهمیده می شود

تقریب مناقشه

جواب دیگری که داده شده، این است که صاحب مبانی منهاج الصالحین(۱) (۲) فرموده: به این قاعده نمی شود استدلال کرد؛ به خاطر مبنای مرحوم شیخ الشریعه ی اصفهانی(۳) (۴) که: این «لاضرر و لا ضرار» یک جمله ی اسمیه ای است که معنایش «نهی» است؛ شارع با این جمله اش نمی خواهد بگوید: «ما حکم ضرری یا موضوعی که منشأ ضرر بشود، جعل نکرده ایم.» بلکه دارد می گوید: ضررنزنید. پس یکی از ادله ی حرمت اضرار به نفس و دیگران، همین «لاضرر» است، و مفادش تکلیف است، و ناظر به احکام نیست.

مرحوم امام هم همین مسلک را دارند، لکن با این تفاوت که او می فرماید: «نهیٌ اسلامیٌّ: از احکام اسلام است»، ایشان می فرمایند: «نهیٌ سلطانیٌّ»؛ پیغمبر به عنوان این که یک سلطان و حاکم و والی فرموده است، فلذا حضرت امام هم در این موارد به «لاضرر» استدلال نمی کنند. در عدم وجوب نهی ازمنکر در جایی که باعث ضرر می شود، چطور می توانیم به ادله ای که می گوید: «به خودتان ضرر نرسانید» استدلال کنیم؟!

۱- (۱۰) الوجه الثانی: قاعده نفی الضرر و هذا الوجه انما یتم علی مسلک المشهور و اما علی مسلک شیخ الشریعه الذی سلکناه فلا. و التفصیل موکول الی مجال آخر و من أراد التفصیل فلیراجع رساله قاعده لا ضرر. فانا ذکرنا فی تلک الرساله ما خلج ببالنا القاصر.

۲- (۱۱) مبانی منهاج الصالحین، السید تقی الطباطبائی القمی، ج۷، ص ۱۵۰.

۳- (۱۲) ان الراجح فی نظری القاصر، إرادهُ النهی التکلیفی من «حدیث الضرر»، و کنت اَستظهر منه عند البحث عنه فی أوقات مختلفه إراده التحریم التکلیفی فقط، إلّا أنّه یثبّطنی من الجزم به حدیث الشفعه و حدیث النهی عن منع فضل الماء، حیث إنّ اللفظ واحد. قاعده لا ضرر (لشیخ الشریعه)، ص۱۸و۱۹.

۴- (۱۳) قاعده لا ضرر ولا ضرار، آیه الله العظمی السید علی السیستانی، ج۱، ص ۳۰.

پاسخ به این مناقشه

پاسخ اول: مبنایی

جواب اول این است که این استدلال، مبنایی است؛ اگر کسی آن مبنای شیخ یا آخوند را داشته باشد، این مناقشه به او وارد نیست. به نظر ما هم این که از مفاد «لا ضرر و لا ضرار» نهی بفهمیم، خلاف مُنساق و متبادر از این روایت است.

پاسخ دوم: حتی طبق این مبنا هم «لاضرر» شامل مانحن فیه می شود

جواب دوم این است که با نهی و تکلیف به ضررنرساندن هم می توانیم استدلال کنیم؛ از طرفی شارع طبق این قاعده می فرماید: «به خودت ضررنزن»، از طرف دیگر می فرماید: «نهی ازمنکر بکن» و این نهی ازمنکر باعث ضرر می شود، اطلاق این دو دلیل به نحو عموم و خصوص من وجه با هم تعارض می کند؛ در قاعده ی لاضرر شارع می گوید: «به خودت ضررنزن، چه به واسطه ی نهی ازمنکر، چه به واسطه ی دیگری.»، در نهی ازمنکر می فرماید: «نهی ازمنکر کن، چه ضرر برایت داشته باشد و چه ضرر نداشته باشد.»، اطلاق این دو در نهی ازمنکری که ضرر دارد تعارض می کند، نتیجه این می شود که در موردی که ضرر برای نفس دارد، دلیلی بر حرمت اضرار و وجوب نهی ازمنکر نداریم. نتیجه با همان که گفته بودیم: «شرط است» یکی می شود؛ اگر بگوییم: «عدم ضرر، شرط وجوب نهی ازمنکر است.»، اینجا که نهی ازمنکرْ ضرری است، نهی ازمنکر واجب نیست، اگر هم بگوییم: «شرط نیست، ولی نهی ازمنکر به دلیل تعارض با «حرمت اضرار» ساقط می شود.»، باز هم نهی ازمنکر واجب نیست.

و للکلام بقایا، إن شاءالله برای بعد از تعطیلات، دوشنبه چهاردهم فروردین.

در تعطیلات نباید کارهایمان را تعطیل کنیم، باید کارهایمان را تعویض کنیم؛ بعضی اتخاذ مبناها فقط در همین تعطیلات ممکن است.

ص: ۴۳۴

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامّه) ۹۶/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط / نصوص عامّه)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث شرایط نهی ازمنکر، به شرط چهارم رسیده بودیم: عدم ضرر. گفتیم: بر قول اول یعنی اشتراط وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر، به ادله ی اربعه استدلال شده است. از روایات، نصوص خاصه ای در این باره داریم، و نصوص عامه ای هم از قرآن و روایات داریم که «اشتراط» را اثبات می کند، ابتدا وارد بررسی نصوص عامه شدیم. اولین قاعده ی عامّی که به آن استدلال کردیم، قاعده ی «لاضرر» بود. تقریب این قاعده را به دو بیان نفی حکم (بیان مرحوم شیخ) و نفی موضوع (بیان مرحوم آخوند) گفتیم. بر استدلال به این قاعده، چهار مناقشه مطرح کردیم و به هر چهار مناقشه پاسخ دادیم. پس تا اینجا نتیجه این شد که می توانیم به قاعده ی «لاضرر» بر اثبات «اشتراط» استدلال کنیم و قاعده ی «لاضرر» حاکم بر ادله ی «وجوب امربه معروف» است.

مناقشه ی پنجم: تعارض به خاطر عموم و خصوص من وجه

آخرین مناقشه این است که نسبت بین ادله ی «لاضرر» و ادله ی «امربه معروف» عموم و خصوص من وجه است؛ چون لاضرر مواردی دارد که ربطی به امربه معروف ندارد مثل وضوی ضرری، امربه معروف هم مواردی دارد که ضرری نیست و «لاضرر» آنجا را نمی گیرد، مواردی هم هست که مجمع هر دو دلیل است، در این موارد، تعارض و تساقط می کنند، پس استدلال به دلیل «لاضرر» درست نیست.

پاسخ استاد: حکومت «لاضرر» بر ادله ی دیگر

از پاسخ هایی که به مناقشات قبلی دادیم، پاسخ این مناقشه هم روشن است؛ در باب حاکم و محکوم، نسبت سنجی نمی شود.

پاسخ صاحب جواهر: ترجیح «لاضرر» به قرینه ی خارجی

ص: ۴۳۵

اما صاحب جواهر قدس سرّه اینجور جواب داده اند که عمومات «لاضرر» مقدم است به این خاطر که مقوّی خارجی دارند:

مقوی اول: نصوص خاصه

آن مقوی خارجی عبارت است از نصوص خاصه؛ خود شارع ادله ی وجوب «امربه معروف» را تخصیص زده به مواردی که ضرر ندارد، و ما در نصوص خاصه آن روایات را می خوانیم، با توجه به آن نصوص خاصه، دلیل «لاضرر» تقویت می

شود.(۱)

مقوی دوم: ترجیح «لاضرر» در ابواب دیگر

بعد فرموده: خصوصاً وقتی که در مجعولات شرع نگاه می کنیم، در تمام آن موارد هم می بینیم «لاضرر» مقدم شده است؛ صوم ضرری و حج ضرری و وضوی ضرری، تمام اینها اینطورند که به واسطه ی «لاضرر» واجب نیستند؛ آن مسائل هم تقویت می کند که وقتی آن موارد عدیده اینطور است، پس اینجا هم همینطور است.(۲)

به این دو جهت، ایشان می فرماید که قطع پیدامی کنیم که عمومات «لاضرر» مقدم است بر عمومات «امربه معروف».

مناقشه ی اول: حکومت

بعضی از بزرگان مثل محقق خوانساری در جامع المدارك به صاحب جواهر اشکال کرده اند که وقتی این قاعده حاکم بود، این حرف ها در اینجا تمام نیست.(۳)

بعضی از اجله فرموده اند: مقصود صاحب جواهر همین حکومت است، ولی اسمش را نبرده است. این، یك حسن ظنّ خیلی بالایی است که بگوییم: «مقصود ایشان حکومت است». این ادبیاتی که این بزرگان به کاربرده اند، ربطی به «حکومت» ندارد. تا زمان صاحب جواهر مشی فقهی در موارد حکومت، «تعارض» بوده تا بتوانند به نحوی تعارض را حل کنند. اینها از فضل شیخ انصاری قدس سره است که خیلی از این نکات مدقَّق نشده تا آن عصر را بازکرد. و اگر خدای نکرده بعضی امروز بی مهری می کنند نسبت به شیخ اعظم، اشتباه می کنند.

۱- (۱) - و من التخصیص فی السابقه، یعلم الرجحان حینئذ فی هذه العمومات. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۲.

۲- (۲) - خصوصا بعد ملاحظه غیر المقام من التکالیف التی تسقط مع الضرر کالصوم و نحوه. همان.

۳- (۳) - مرحوم سیداحمد خوانساری کلام صاحب جواهر را در جامع المدارك (ج۵:ص۴۰۵) نقل می کند، ولی حقیر این مطلبی که استاد می فرمایند که اشکال می کند به این که حکومت است را پیدانکردم. مقرر.

پس اشکال اول این است که این راه حل شما از نظر «اصول» تمام نیست؛ «لاضرر» و ادله ی امربه معروف، حاکم و محکوم است و اصلاً این حرف ها پیش نمی آید.

مناقشه ی دوم: نیازی به مقوّی نیست

اما اگر از این اشکال صرف نظر کنیم و بخواهیم به همان سبک «تعارض» پاسخ بدهیم که تعارض بین این «لاضرر» و ادله ی وجوب امربه معروف رخ داده، اشکال این است که: نصوص خاصه در امربه معروف چطور باعث تقویت «لاضرر» می شود؟! نیازی به تقویت «لاضرر» به وسیله ی نصوص خاصه نیست؛ مستقیماً به سراغ همان نصوص خاصه می رویم.

ثانیاً همان ادله ای که تقییدکرده، مقید اطلاقات ادله ی دیگر است؛ ما نباید اطلاقات ادله ی دیگر را جدا ببینیم بعدْ نسبتش را با «لاضرر» مقایسه کنیم. اگر آن نصوص خاصه و ادله ی مقیّده تمام نیستند، در تقویت «لاضرر» کاری نمی توانند بکنند. و اگر تمام هستند، همین نصوص خاصه اطلاقات وجوب امربه معروف را تقویت می کنند و نیازی به تعارض با «لاضرر» و سپس تقویت آن به وسیله ی این نصوص نداریم.

فتحصل مما ذکرنا که این دلیل، دلیلی قوی است و ما با همین دلیل «لاضرر» می توانیم این شرط را اثبات کنیم.

وجه دوم: لاحرج

دلیل دوم از امور عامه، ادله ی «لاحرج» است؛ یعنی ادله ای که می گوید: در دین، حرج نیست. در منظر صاحب جواهر و امثال آن بزرگان، نسبت شان عموم و خصوص من وجه است و باید تعارض کنند. اما اگر گفتیم: «دلیل «لاحرج» هم مثل «لاضرر» حاکم است.»، نسبت ملاحظه نمی شود. چون قبلاً هم در «لاضرر» این تعارض و حکومت را توضیح دادیم، به همان ماسبق بسنده می کنیم. پس هر جا که این مفسده به حد «حرج» می رسد، ملتزم هستیم که «لاحرج» وجوب را برمی دارد.

مناقشه ی اول: این استدلال، اخص از مدعاست

اما اولاً این استدلال، اخص از مدعاست؛ چون هر ضرری حرجی نیست؛ حرج، آن مشقّتی است که لاتتحمّل عادةً.

مناقشه ی دوم: حرج، موردی است

ثانیاً ادله ی «لاحرج»، موردی است؛ ممکن است یک کاری در یک زمانی برای انسان حرجی باشد، و در زمان دیگر حرجی نباشد. بنابراین حرج، موردی است، و ملتزم هستیم که اگر ضرر به حد حرج رسید، امربه معروف واجب نیست.

البته این را در ضمن فروعات متذکرمی شویم که اگر آن معروفی که ترک می شود، شارع به هیچ وجه راضی به ترکش نیست، در آن صورت اگرچه حرج باشد، ولی نباید آن امربه معروف ترک بشود؛ مثلاً ـ اگر امربه معروفی برای حفظ بیضه ی اسلام لازم است، چنین امربه معروفی باید انجام بشود اگرچه حرج لازم بیاید.

اشکال: آیا ضرر هم همینطور نیست؟ مثلاً آیا اگر بتوانیم با خرج کردن هزارتومن، از دزدیده شدن یک میلیارد تومن از مال کسی جلوگیری کنیم، آیا اینجا واجب نیست این ضرر را متحمل بشویم؟

پاسخ: نه، واجب نیست. البته اخلاقی هست، ولی واجب نیست که اگر کسی ترکش کرد از عدالت ساقط بشود. البته به قول آ شیخ عبدالکریم حائری بعضی عادل ها از شمر بدترند! اینجا هم اگر کسی هزارتومن خرج نکند تا یک میلیارد کسی را حفظ کند، این همان آدم عادلی است که از نظر اخلاقی منحطّ است.

فرق «لاضرر» و «لاحرج» را بعضی در این گذاشته اند که در قاعده ی «لاضرر» شارع ضرر نوعی را برداشته حتی بر کسی که ضرری نیست، اما در قاعده ی «لاحرج» شارع حرج شخصی را برداشته؛ هر کسی که برایش حرجی است، بر او واجب نیست، اما بر دیگران واجب است. البته این فرق هم در جای خودش باید بررسی بشود.

ص: ۴۳۸

وجه سوم: قاعده ی یُسر

دلیل سوم قاعده ی «یسر» است؛ خداوند در قرآن فرموده: «یرید الله بکم الیسر، و لایرید بکم العسر.»(۱) . خدای متعال آسانی را برای شما می خواهد، مشقت را برای شما نمی خواهد. طبق این آیه ی شریفه آن جایی که مشقت و عسری در امربه معروف باشد، پس خداوند چون عسر را برای ما نخواسته، چنین امربه معروفی را واجب نکرده است.

مناقشه ی اول: نفی مشقت های شرایع سابقه

این آیه را کسی دارد می گوید که جهاد را هم واجب کرده است خمس و زکات را هم واجب کرده است، دیه و کفاره را هم واجب کرده است. پس معلوم می شود این عسر و یسری که در این آیه است، به این وسعتی که در نگاه اول به نظر می آید نیست. بلکه مقصود این است که در اسلام، آن تضییقاتی که در شرائع سابقه بوده وجود ندارد.

مناقشه ی دوم: نسبت به منافع اخروی عسری نیست(۲)

به علاوه ی این که وقتی که احکام اسلام را با منافعی که انسان تحصیل می کند می سنجیم، می بینیم کار آسانی است. این، همان است که در لسان بعضی آمده که خداوند بهشت را به «بهانه» می دهد، نه به «بها». مثلاً می گوید: «کسی که قرآن را ختم کند، فلان قدر ثواب دارد. و کسی که سه «قل هو الله احد» بخواند همان ثواب را می برد، و کسی که چهار «قل یا أیها الکافرون» بخواند همان ثواب را می برد، اینها یسر است. بنابراین این عسرهای بین راه، نسبت به آن مقاصد عالیه یسر است.

بنابراین معنای این آیه آن معنای عرفی عامش نیست که هر سختی ای نفی بشود. پس به این آیه هم نمی شود به این اطلاقات و عمومات تمسک کرد.

ص: ۴۳۹

۱- (۴) - بقره:۱۸۵.

۲- (۵) - استاد این دو مناقشه را از یکدیگر تفکیک نکردند. مقرر.

اشکال: «الجنه محفوفه بالمکاره» را چه می کنید؟

پاسخ: آن هم مؤید ماست؛ شریعت، پر است از چیزهایی که به این معنا یسر نیست، و این هم (با در نظر گرفتن آن مقاصد عالیه و ثواب های عظیمه) منافاتی با «یرید الله بکم الیسر» ندارد.

وجه چهارم: شریعت سهله ی سمحه

دلیل آخر از نصوص عامه این است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده که فرموده اند: «بَعَثَنِی بِالْحَنِیفِیَّهِ السَّهْلَهِ السَّمْحَهِ». حنفیه، یعنی مستقیم است و از انحراف به دور است. سهل است، یعنی ضیق ایجادنمی کند. سمحه است، یعنی مشقت آفرین نیست. پس حضرت می فرمایند: دینی که من آورده ام، اعوجاج و ضیق و مشقّتی در آن نیست. شیخ بهائی فرموده: «و الحنیفیّه المستقیمه المائله عن الباطل إلی الحقّ، و هی هنا صفه محذوف، و التقدیر: الطریقه الحنیفیّه، ...، و السمحه [الّتی] لا تضییق فیها، و السهله ما لیس فیها مشقّه.»(۱) .

روایت را بخوانم: «عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِیِّ عَنِ ابْنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَهُ عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ إِلَی النَّبِیِّ ص فَقَالَتْ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عُثْمَانَ یَصُومُ النَّهَارَ وَ یَقُومُ اللَّیْلَ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص مُغْضَباً یَحْمِلُ نَعْلَیْهِ(۲) حَتَّی جَاءَ إِلَی عُثْمَانَ فَوَجَدَهُ یُصَلِّی فَانْصَرَفَ عُثْمَانُ حِینَ رَأَی رَسُولَ اللَّهِ ص فَقَالَ لَهُ یَا عُثْمَانُ لَمْ یُرْسِلْنِی اللَّهُ تَعَالَی بِالرَّهْبَانِیَّهِ وَ لَکِنْ بَعَثَنِی بِالْحَنِیفِیَّهِ السَّهْلَهِ السَّمْحَهِ أَصُومُ وَ أُصَلِّی وَ أَلْمِسُ أَهْلِی فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِی فَلْیَسْتَنَّ بِسُنَّتِی وَ مِنْ سُنَّتِیَ النِّکَاحُ.»(۳) . معلوم می شود خانواده اش از این جهت که به او بی اعتنایی می کرده و همیشه مشغول عبادت بوده، به پیامبر شکایت کرده بود. حضرت هم به حسب این نقل غضبناک می شوند که چرا راه من را نفهمیده اند و به افراط و تفریط افتاده اند.

ص: ۴۴۰

۱- (۶) - الحاشیه علی کتاب من لا یحضره الفقیه (ط - الحدیثه)، ص: ۱۰۴.

۲- (۷) - شاید یعنی حضرت کفش هایشان را هم نپوشیدند، یا این که کفش هایشان را دنبال شان می کشیدند.

۳- (۸) - الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۵، ص: ۴۹۴.

صاحب جواهر قدس سره به این مطلب هم استدلال فرموده که اگر قرارباشد امربه معروف حتی در فرض ضرر هم واجب باشد، چطور جور درمی آید با این که این دین، شریعت سهله ی سمحه است؟! بنابراین از این روایت مبارکه فهمیده می شود که احکامی که در اسلام جعل شده، اگر ظاهرش مواردی را هم که سمحه و سهله نیست شامل می شود، با این روایت تفسیر می شود.(۱)

اینها بحث های خیلی مهمی است؛ خیلی جاها بزرگان خواسته اند اموری که شدت دارد را دست از اطلاقات و عموماتش بردارند.

مناقشه ی سندی: سهل بن زیاد

مناقشه ی اولی که در اینجا قدیقال، این است که این مطلب، ثابت نیست. روایاتی که دلالت بر این سند می کند، از نظر سند مشکل دارد؛ در سند این روایت «سهل بن زیاد» است، پس ثابت نمی شود که این روایت از معصوم صادرشده است. و این مسأله که در کتب منتشر است، محتمل است سندش فقط همین روایت باشد نه این که سندهای متعددی داشته باشد.

پاسخ اول: کافی

جواب از این مشکله این است که اولاً ـ این روایت، در کافی شریف است و همین برای ما کافی است. بنابراین اشتمالش بر «سهل» سهلٌ.

پاسخ دوم: نقل بزرگان

ثانیاً عده ای از بزرگان (اگرچه از نظر ما مرضی نیست) فرموده اند: چون کافی مکرر از او نقل می کند و اجلاء و بزرگان زیادی از او نقل حدیث کرده اند، اینها برای انسان اطمینان می آورد که سهل آدم ضابط ثقه ای بوده است که این بزرگان به او اعتمادکرده اند.

۱- (۹) - لنفی الضرر و الضرار و الحرج فی الدین، و سهوله المله و سماحتها، و إراده الله الیسر دون العسر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، ص: ۳۷۱.

اشکال اول: تصریح به تضعیف

جواب این مسأل این است که بزرگانی هم او را تضعیف صریح کرده اند. اگر این نقل ها برای ما یقین بیاورد، آن جرح ها اثری نخواهدداشت. ولی اگر این نقل ها اماره ی عرفیه ی عقلائیه باشد، تعارض با آن تضعیف های مسلّم می کند.

بعضی از بزرگان هم فرموده اند: سهل اگر در کافی باشد، یعتمد علیه، و اگر در کافی نباشد، لایعتمد علیه. این یک حرفی است که به شخص برمی گردد؛ که باعث اطمینان برای شخص بشود. وگرنه، ما یک مبنای علمی برای آن نداریم.

اشکال دوم: احتمال عدم اعتماد

و این که مرحوم کلینی مکرر از او نقل می کند، بعید نیست از این باب است که اینها مشایخ اجازه هستند؛ یعنی آن کتب که سهل در سند آنها قراردارد، برای مرحوم کلینی مسلّم بوده است، مثل تهذیب و کافی که برای ما امروز مسلّم است. پس محتمل است اگر این بزرگان نام سهل را در سند کتابی که مسلّم بوده ذکرمی کرده اند، برای این بوده که در ظاهر ارسالی نباشد، نه این که اعتماد به نقل او داشته اند.

نتیجه: فقط راه اول تمام است

پس نمی توانیم از راه دوم این سند را تمام کنیم؛ تنها راهی که داریم، شهادت کلینی بر صدور این رایات از معصومین است.

مناقشه ی دلالی: نفی سختی های شرایع سابقه

اما از جهت دلالت، همانطور که عرض کردیم، این روایت در مقابل مشکلاتی است که در امم سابقه در باب مثلاً طهارت و در بعضی امم دیگر وجود داشته. یا مثلاً در بعضی امم سابقه فقط دیه بوده و قصاص نبوده است، و در بعضی امم دیگر فقط قصاص بوده و دیه نبوده است. اما در شریعت ما، ارفاق و تسهیل شده و هم دیه هست و هم قصاص. شریعت سهله ی سمحه، به تناسب این ارفاقاتی است که مجموعاً انجام شده، اما ملاکی به دست ما نمی دهد که بتوانیم اطلاقات و عمومات را با آن بسنجیم.

ص: ۴۴۲

چرا این روایت نمی تواند مقیِّد اطلاقات احکام مشقت دار بشود؟ هم به قرینه ی روایات خاصه که بعد بررسی می کنیم، هم به واسطه ی آن قرینه ی عامه که وقتی به مجموع شریعت نگاه می کنیم، سهله ی سمحه به این معنا وجود ندارد. بنابراین این روایت نمی تواند یک معیاری در مقام استنباط باشد که هر جا حکم سختی داشتیم، وجوبش را انکارکنیم! الا این که به عنوان مؤید از آن استفاده کنیم.

حتی در خود قاعده ی «لاضرر» هم بعضی گفته اند: این قاعده، مثل قاعده ی «قرعه» است؛ هر جا اصحاب به آن عمل کرده اند مثل موارد مالی در جای خاص، می توانیم در همان جاها به آن عمل کنیم. بعضی در «لاضرر» هم همین را فرموده اند. البته این مطلب، در «لاضرر» تمام نیست و بزرگان به آن جواب داده اند. اما خواستم بگویم: این فکر، در ذهن بعضی هم خلجان کرده است و به آن معتقد هم شده اند.

نتیجه: فقط «لاضرر» تمام است و «لاحرج» فی الجمله

بنابراین نتیجه این شد که از میان ادله ی عامه فقط به «لاضرر» می توانیم تمسک کنیم. و «لاحرج» هم فقط در آن جاهایی جاری می شود که حرجی باشد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت شرائع دین ونامه ی امام رضا) ۹۶/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت شرائع دین ونامه ی امام رضا)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نصوص داله بر اشتراط وجوب به «عدم مفسده و ضرر» بود؛ چه ضرر مالی، عرضی، جانی، و چه ضررهای دیگر، چه نسبت به خود آمر و چه نسبت به اهل او یا دیگر مؤمنین.

گفتیم این نصوص به دو طائفه تقسیم می شوند؛ نصوص عامه بررسی شد و نتیجه این شد که فعلاً به دلیل «لاضرر» می توانیم تمسک کنیم من حیث هو هو؛ اگر دلیل معارضی در ادامه ی بررسی هایمان پیدانکنیم. بحث امروز ما نصوص خاصه ای است که در این باب وجود دارد.

ص: ۴۴۳

نصوص خاصه

۱- روایت شرائع دین

اولین روایت، روایت اعمش است که صدوق قدس سره در خصال این روایت را نقل فرموده؛ حدیثی که این بحث در آن نقل

شده، معروف به حدیث «شرائع دین» است: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعِجْلِيُّ وَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِيُّ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُكَتِّبُ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّائِغُ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بُهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: هَذِهِ شَرَائِعُ الدِّينِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِهَا وَ أَرَادَ اللَّهُ هُدَاه ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ عَلَى مَنْ أَمْكَنَهُ وَ لَمْ يَخَفْ عَلَى نَفْسِهِ وَ لَا عَلَى أَصْحَابِهِ»(۱) . پس امربه معروف، بر کسی واجب است که قدرت داشته باشد، و بر خودش و اصحابش نترسد.

دلالت: فقط ضرر جانی

در فقه الحدیث این جمله ی مبارکه ی «و لم یخف علی نفسه» بحث شده که: «آیا مقصود فقط خوف جانی است و درنتیجه خوف مال و عرضی را نمی گیرد؟ یا تمام اینها را هم شامل می شود؟

عده ای از فقها استظهارکرده اند فقط خوف جانی است. ولی محقق عراقی در شرح تبصره استظهارفرموده که شامل ضرر مالی و عرضی هم می شود: «و الظاهر من الخوف علی النفس خوفه من الضرر الوارد علیه أو علی أصحابه أعم من المال و غیره لا انّ المراد خصوص خوف الضرر النفسی. فالنفس فی المقام مأخوذ فی قبال الغیر من الأصحاب، لا فی قبال العرض و المال.»(۲) . پس طبق استظهار ایشان این «نفس» در مقابل «مال» و «عرض» نیست، بلکه در مقابل اصناف دیگر مردم است که اصحاب و پیروان اهل بیت شمرده نمی شوند. «و یؤیده ما فی نص آخر من قوله: «من تعرض لسلطان جائر فأصابته بلیه لم یؤجر علیها».»(۳) ؛ این روایت که به اطلاقش ضرر مالی و عرضی را هم شامل می شود، مؤید این استظهار است.

ص: ۴۴۴

۱- (۱) - الخصال، ج ۲، ص: ۶۰۳و۶۰۹.

۲- (۲) - شرح تبصره المتعلمین (للآغا ضیاء)؛ ج ۴، ص: ۴۵۳.

۳- (۳) - همان.

فرمایش محقق عراقی، یک احتمال است، در حد ظهور نیست؛ ظاهر «خوف علی نفس» ضرر جانی است، نه این که خائف است بر این که مثلاً صدهزارتومان از او بدزدند یا دشنامی به او بدهند. لااقل تردید داریم در این که «آیا شامل غیر از ضرر جانی هم می شود یا نمی شود؟» پس نمی توانیم استظهارکنیم که شامل می شود، درنتیجه غیر از ضرر جانی، از تحت وجوب امربه معروف خارج نمی شود. پس اگر سند این روایت تمام باشد، از این روایت شریفه بیش از این استظهارنمی شود که فقط خوف جانی را از تحت ادله ی وجوب امربه معروف خارج می کند.

بلکه حتی ممکن است بگوییم: چون این روایت شرائع اسلام را برمی شمرد و فقط همین دو شرط (قدرت و عدم ضرر جانی) را برای امربه معروف ذکرمی کند، پس امربه معروف فقط همین دو شرط را دارد و ابا دارد که محکوم «لاضرر» و «لاحرج» باشد؛ چون در این مقام که مقام حصر است و می خواهد شرائع دین را بفرماید، خیلی مستبعد است که شروطی که لازم است را نگفته باشد. بنابراین اگر نگوییم دلالت بر عدم اشتراط به ضرر مالی و عرضی دارد، لااقل دلالت بر اشتراط به آن ضررها ندارد.

اگر مقصود چیزی غیر از «جان» هم باشد، باید چیزی مثل «مال» یا «عِرض» را در تقدیر بگیریم. ولی اگر مقصود فقط «جان» باشد، نیاز به تقدیر نیست. این جمله انصراف به ضرر جانی دارد مگر این که دلیلی بر خلافش داشته باشیم.

بنابراین این روایت، بخشی از مدعا را اثبات می کند؛ فقط ضرر جانی را اثبات می کند.

بررسی سند

اعمش

دلیل تضعیف

اشکال ثانی بر استدلال به این روایت، این است که گفته شده سند این روایت ضعیف است؛ چون «اعمش» را اگرچه شیخ بهائی(1) و میرداماد(2) گفته اند که ثقه است، ولی ندیده ایم شخص دیگری آنها را ثقه بداند، بلکه بزرگانی در علم رجال اصلاً اسمی از او نبرده اند. پس اعمش ضعیف است و لایمکن الاعتماد علی روایته.

ص: ۴۴۵

۱- (۴) - هذا الرجل مذکور فی کتب العامّه و قد شنّعوا علیه بأنّه شیعی و أصحابنا لم یتعرضوا للبیان. مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیله من الواجبات و المستحبات (ط - القدیمه)، ص: ۱۱.

۲- (۵) - الاعمش الکوفی المشهور ذکره الشّیخ فی کتاب الرّجال فی اصحاب الصادق علیه السّلم و هو ابو محمّد سلیمان بن مهران الأزدی مولاهم معروف بالفضل و الثقه و الجلاله و التشیّع و الاستقامه. و العامه ایضا، مثنون علیه مطبقون علی فضلِه و ثقتِه، مقرون بجلالته، مع اعترافهم بتشیّعه. و من العجب ان اکثر ارباب الرّجال قد تطابقوا علی الاغفال من امره و لقد کان حریّا بالذکر و الثناء علیه الأستقامته و ثقته و فضله و الاتفاق علی علوّ قدره و عظم منزلته له الف و ثلثمائه حدیث ... الرواشح السماویه

فی شرح الأحادیث الإمامیه (میرداماد)، ص: ۷۹.

دلیل بر توثیق

اولاً از خواص امام صادق بوده

این روایت، چون روایت مهمی است و مطالب بسیاری از شریعت در آن ذکرشده، تبیین سند این روایت، فایده ی مهمه ای دارد. «اعمش» لقب است برای سلیمان بن مهران. ابن شهرآشوب سلیمان بن مهران را از خواص اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است، کسی که از خواص اصحاب امام صادق باشد آیا می توانیم بگوییم: «آدم دروغ گویی است»؟! معلوم است که «خواص» یعنی کسانی که حضرت به آنها اعتمادداشته اند و اسرار را به او می گفته اند، بنابراین نمی شود ثقه نباشد و دروغگو باشد.

البته ممکن است نسیان و سهو داشته باشد و حافظه ی خوبی نداشته باشد، پس ممکن است ثقه نباشد اگرچه عادل است. اینجا، هم به اصالت السلامه می توانیم استنادکنیم که آدم ها معمولاً حافظه ی عادی را دارند، به علاوه ی این که آن کسی که قاطی می کند، نمی شود از اصحاب خاص حضرت باشد؛ چون حضرت نمی تواند به چنین کسی اعتمادکند. پس درواقع «از خواص بودن» هر دو را اثبات می کند؛ هم از نظر تقوا و ورع، و هم از نظر حافظه ی متعارف. بنابراین محقق خوئی با این که از بزرگان سختگیر در توثیق است، ولی اینجا استناداً به همین حرف ابن شهراشوب(۱) درنهایت فرموده: «یکفی فی الاعتماد علی روایته جلالتُه و عظمته عند الصادق ع، و لذلک کان من خواص أصحابه ع»(۲) . شهیدثانی می فرماید که حتی در عامه هم به جلالت شأن معروف است.

ثانیاً در رجال تفسیر علی بن ابراهیم است

دلیل دوم این است که در رجال تفسیر علی بن ابراهیم است و امثال محقق خوئی بر این جهت اعتماد می کنند. و ما هم قبلاً بررسی مفصلی راجع به تفسیر علی بن ابراهیم کردیم و نتیجه این شد که خالی از قوت نیست. الا این که سندهایی که فقط به جهت این تفسیر تصحیح می کنیم، فقط در حد احتیاط وجوبی است و نمی توانیم به ضرس قاطع فتوابدهیم.

۱- (۶) - عدَّه ابن شهرآشوب فی «فصل فی تواریخه و أحواله» من خواص أصحاب الصادق ع. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۹، ص:۲۹۴.

۲- (۷) - همان: ص۲۹۵.

نتیجه: وثاقت اعمش

بنابراین ما از ناحیه ی جناب «اعمش» خیال مان راحت است. و این که بعضی بزرگان معاصر فقط از ناحیه ی اعمش این روایت را ردکرده اند، ظاهراً به این خاطر است که تتبع کاملی در احوال این شخص نکرده اند.

روات دیگر

لکن افرادی دیگری هستند که در این سند مجهول هستند؛ مثل ابومعاویه که ناقل از اعمش است ولی نمی شناسیمش و مجهول است، و همچنین راوی قبل از او (یعنی کسی که از ابومعاویه نقل می کند) یعنی تمیم بن بهلول؛ او هم مجهول است. راوی از تمیم بن بهلول یعنی بکربن عبدالله بن حبیب هم مجهول است، بلکه نجاشی درباره ی او فرموده: «یُعرَف و یُنکَر، یَسکُن الری»(۱) ؛ یک آدمی است که خیلی روال واحدی ندارد؛ حرف هایش گاهی یُعرَف و شناخته می شود، و گاهی یُنکَر، پس معلوم می شود حرف هایش قوت زیادی ندارد. قبل از او هم «أَحْمَدُ بْنُ یَحْیَی بْنِ زَکَرِیَّا الْقَطَّانُ» است، او هم مجهول است و در کتب رجال نامی از او برده نشده است.

شش استاد مرحوم صدوق

و آن شش استاد مرحوم صدوق که در صدر سند واقع شده اند هم بعضی شان مجهول هستند.

ترضیه ی مرحوم صدوق

ولی «رضی الله عنهم»ی که مرحوم صدوق درباره ی آنها فرموده علامت وثاقت آنهاست؛ «رحمه الله» یا «غفر الله له» فرق دارد با «رضی الله عنه» و «اعلی الله مقامه»؛ درباره ی آدم گناهکار هم ممکن است کسی «رحمه الله» یا «غفر الله له» را به کار ببرد.(۲) ولی ترضیه بار مهمی دارد؛ فوق وثاقت است، این را برای انسان های والامقامی می گویند.

۱- (۸) - رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعه؛ ص: ۱۰۹.

۲- (۹) - شیخنا الاستاد آقای حائری رضوان الله تعالی علیه چندین بار از ایشان شنیدیم که می گفت: «بعداً درباره من «اعلی الله مقامه» نگویید؛ بگویید: «غفره الله» یا «رحمه الله».». حتی دیدم ایشان نوشته که: «من یک شب می خواستم حرف پدرم (آ شیخ عبدالکریم) را می خواستم نقل کنم، خواستم بنویسم: «اعلی الله مقامه»، بعد گفتم: «من چه می دانم مقامی دارد یا نه؟!»، نوشتم: «تغمّده الله برحمته». بعد پدرم را خواب دیدم که گفت که این کارم درست بوده.». من هم عرض می کنم که اگر یک وقت خواستید برای من چیزی بگویید، همین «رحمه الله» و «غفر الله له» را بگویید.

این مطلب (که «ترضیه» دلالت بر «وثاقت» کند) واضح نیست.

استفاضه

ولی آیا می شود گفت شش نفر از مشایخ صدوق اتفاق بر جعل به «ابوالعباس» داشته باشند؟! پس ما قطع یا لااقل اطمینان داریم که «أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ» این حدیث را فرموده. بنابراین به خاطر اجتماع این شش نفر در سند این روایت، تا ابوالعباس دغدغه ی خاطری نداریم.

تصحیح این روایت علی رغم روات مجهول

اما با وجود رواتِ مجهولِ بعد از ابوالعباس آیا راهی برای تصحیح سند این روایت داریم؟ راهش فقط همان حرفی است که بعضی در آن روایت معروف زده اند؛ سند روایت «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی روات احادیثنا» را بعضی اینجور درست کرده اند که چون این روایت را پنج شش نفر از بزرگان نقل کرده اند، این روایت اگر یک مطلب مسلّمی نبود، این همه بزرگان اتفاق بر نقل نمی کردند. مثلاً اگر ما دیدیم یک مطلبی را مرحوم امام نقل می کند، مرحوم آیت الله بروجردی نقل می کند، مرحوم آقای گلپایگانی نقل می کند، مرحوم آقای اراکی نقل می کند، برای ما اطمینان پیدامی شود که این یک مطلب مسلّمی بوده که این همه بزرگان نقلش کرده اند. معیارش این است که: تراکم مشایخ بر نقل یک مطلب، دلالت می کند بر این که این مطلبی که اعمش از امام صادق علیه السلام در شرائع دین نقل می کند، واضح و مسلّم بوده است. پس ولو این واسطه ها را ما الآن نمی شناسیم، ولی معلوم می شود این واسطه ها واسطه های ثقه ای بوده اند معتمَد بوده اند که این مشایخ اتفاق بر نقل این روایت کرده اند. اگر از نقل این مشایخ سته برای کسی اطمینان شخصی حاصل بشود، این سند را می تواند اینجوری تمام کند. و الا، فلا.

ص: ۴۴۸

نتیجه: اعتماد بر سند

بنابراین روایت اعمش، از ناحیه ی اعمش مشکلی ندارد. از ناحیه ی صدر حدیث هم که مشایخ سته فرموده اند، مشکلی نداریم. و تنها راه حل برای این کسانی که در وسط واقع شده اند، این است که بگوییم: «اتفاق آن سته، بر این بوده که این روایت، یک مطلب مسلّمی بوده است و این روات در این حدیث راست گفته اند.».

۲- نامه ی امام رضا به مأمون

روایت دوم را مرحوم صدوق در «عیون اخبار الرضا» باب۳۵ «ما کتبه الرضا علیه السلام للمأمون فی محض الاسلام و شرائع الدین» فرموده: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَ خَمْسِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمْكَنَ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةٌ عَلَى النَّفْس .»(۱) . این روایت هم مثل روایت قبلی، وجوب امربه معروف را مشروط به «خوف علی النفس» کرده است.

مناقشه ی دلالی

از نظر «دلالت» همان بحث هایی که آنجا داشته ایم، اینجا هم داریم؛ قدر مسلّم از این روایت، «ضرر جانی» است نه مطلق ضرر، پس استدلال به این روایت، اخص از مدعاست و اشتراط وجوب امربه معروف به ضرر مالی و عرضی از این روایت اثبات نمی شود.

بررسی سند و راه های تصحیح آن

سند این روایت هم مفصل است، و چون خود حضرت رضا این نامه را نوشته اند و شرائع دین و احکام فراوانی را در آن توضیح داده اند، پس مهم است. عده ای فرموده اند که این روایت حجت است، و عده ای هم فرموده اند که حجت نیست.

ص: ۴۴۹

۱- (۱۰) - عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۱۲۵.

بین مرحوم صدوق و حضرت رضا علیه السلام سه واسطه هست: «عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ»، «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ» و «الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ».

فضل بن شاذان، در جلالت قدر و وثاقت و عظمتش کلامی نیست؛ از واضحات است.

درباره ی آن دو بزرگوار دیگر، توثیق صریحی در کتب رجال نداریم. از این جهت بزرگانی مثل محقق خوئی فرموده اند: وثاقت این دو نفر ثابت نبوده پس این روایت حجت نیست.(۱)

برای تخلص از این اشکال، راه هایی وجود دارد که باید بررسی کنیم:

راه اول: اسناد جزمی صدوق

راه اول این است که مرحوم صدوق رضوان الله تعالی علیه در عنوان باب۳۵ فرموده اند: «باب ما كتبه الرضا ع للمأمون فی محض الإسلام و شرائع الدين »؛ بنابراین مرحوم صدوق اسناد جزمی می دهد؛ می فرماید: این روایت، «ما كتبه الرضا» است، پس شهادت می دهد که «ما كتبه الرضا» است، نظیر همان بیانی می شود که مرسلات نهج البلاغه را حجت می کند؛ که سیدرضی در نهج البلاغه اسناد جزمی می دهد: «فی خطبته»، یا «فی کتابه». وقتی سیدرضی مال همان اعصار متقدمه بوده، و راه وقوف بر این که به فرمایشات امیرالمؤمنین پیداکند برای ایشان باز است، فلذا احتمال حسّیّت در او متوفّر است و از باب محتمل الحس و الحدس حجت است.

مناقشه: احتمال دارد این عنوان از ناسخین باشد

ممکن است اشکال بشود که: «این استدلال، مبنی است بر این که این کلام، از خود صدوق باشد نه از نسّاخ.»، درحالی که ممکن است عناوین را بعداً نسّاخ اضافه کرده باشند.

ص: ۴۵۰

۱- (۱۱) – فتصبح الروايه ضعيفه بهذا الرجل (عبد الواحد بن محمد بن عبدوس) و بمن تقدّمه أعنی: ابن قتيبه، فهی غير قابله لتقييد المطلقات... موسوعه الإمام الخوئی؛ ج ۲۱، ص: ۳۲۰.

پاسخ اول: وثاقت نسّاخ

اولاًـ این کتاب، به آن نحوی که دست ما رسیده و برای ما حجت است، این است که کل «ما بین الـدّفّتین» فرمایشات صـدوق است. بنابراین مستنسـخینی که شـهادت می دهنـد: «تمام آنچه که در این کتاب است، از صـدوق است.»، مسـتند ما می شود بر این که عناوین هم از مرحوم صدوق است.

پاسخ دوم: ذکر عناوین ابواب در مقدمه

ثانیاً راه دیگری که روشن تر است برای کسانی که دیرباورترند، این است که خود مرحوم صدوق، در مقدمه، عناوین ابواب از جمله این باب را ذکرفرموده.(۱)

راه دوم: استفاضه

راه دوم برای این که بگوییم: «این روایت، از امام رضا علیه السـلام صادرشده.»، این است که در این باب۳۵ فقط همین روایت ذکرشـده، مرحوم صدوق ابتداءً می فرماید: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَ خَمْسِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ .»، بعد از تمام شدن روایت، دو سند دیگر هم برای این روایت نقل می فرماید:

حَدَّثَنِي بِذَلِكَ حَمْزَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو نَصْرٍ قَنْبَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شَاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا ع ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ كَتَبَ ذَلِكَ إِلَى الْمَأْمُونِ وَ ذَكَرَ فِيه ...

و حـدثنا الحاكم أبو محمـد جعفر بن نعيم بن شاذان رضـى الله عنه عن عمه أبى عبـد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع مثل حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس .(۲)

۱- (۱۲) - پاسخ دوم را استاد در جلسه ی بعد (شنبه) فرمودند. مقرر.

۲- (۱۳) - همان:ص۱۲۷.

بنـابراین نقل از فضل بن شاذان استفاضه دارد؛ سه سـند مختلف وجود دارد. بنابراین راه دوم برای این که بگوییم: «این روایت حجت است»، این است که استفاضه ی نقـل وجود دارد از افرادی که صـدوق هم نسـبت به آنها رضـی الله عنه می گویـد و با احترام از آنها یادمی کند. بنابراین به خاطر «استفاضه» و این که خیلی مستبعد است که این سه گروه مختلف این روایت را علیه فضل بن شاذان جعل کرده باشند یا تغییراتی در آن ایجادکرده باشند، سند این روایت هم قابل اعتماد است. بنابراین یا اطمینان شخصـی پیـدامی کنیم یـا به قول بعضـی بزرگـان از جمله آ سـید عبـدالرسول شـریعتمداری جهرمی اینجور سـندها مورد بنـای عقلاست اگرچه اطمینان شخصی پیدانکنیم؛ مواردی که اینچنین استفاضه ای داشته باشد، مورد عمل عقلاست.

طرق دیگری هم برای اعتماد به این سند هست که إن شاءالله شنبه بررسی می کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

در شـرط چهـارم گفتیم بر اثبات اشتراط وجوب امربه معروف به «عـدم ضـرر» به ادله ی اربعه اسـتدلال شـده است، ابتـدا وارد بررسـی کتاب و سـنت شدیم، قواعد عامه را بررسـی کردیم و نتیجه این شد که فقط قاعده ی «لاضـرر» بر ادله ی وجوب امربه معروف مقدم می شود و این شرط را اثبات می کند، و قاعده ی «لاحرج» هم فقط در موارد حرجی مقدم می شود.

در نصوص خـاصه، ابتـدا روایت «شـرائع دین» که مرحوم صـدوق در «خصال» ذکرفرموده را بحث کردیم. در اشـکال دلالی به اسـتدلال به این روایت، گفتیم این اسـتدلال، اخص از مـدعاست؛ مـدعای قائل به شـرط چهارم «عدم وجوب امربه معروف در مطلق ضـرر» است؛ چه جـانی، و چه مـالی و عرضـی، ولی این روایت فقط ضـرر جانی را از تحت ادله ی وجوب امربه معروف خارج می کنـد. چون این روایت، مهم و مفصل بود، سـندش را بررسـی کردیم، نتیجه این شـد که سـند این روایت، علی رغم روات مجهول، به خاطر استفاضه ی مشایخ سته ی مرحوم صدوق قابل اعتماد است.

ص: ۴۵۲

سپس وارد روایت دوم شـدیم: نـامه ی امام رضا به مأمون درباره ی شـرائع دین. گفتیم که همان اشـکال دلالی روایت اول، به اسـتدلال به این روایت هم وارد است. سـپس به خاطر اهمیت این روایت، وارد بررسـی سـند آن شـدیم؛ گفتیم که بین مرحوم صـدوق بـا امام رضا علیه السـلام سه راوی فاصـله است که دو نفر از آنها مجهول هسـتند. سـپس وارد طرق تصـحیح سـند این روایت علی رغم مجهول بودن این دو راوی شدیم: راه اول اسـناد جزمی مرحوم صدوق بود، راه دوم استفاضه به خاطر دو سند دیگر بود، راه سوم بحث امروز ماست.

راه سوم: توثیق دو راوی مجهول

راه سوم، اثبات وثاقت این دو راوی است.

عبدالواحد بن محمد بن عبدوس

ابتدا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّیْسَابُورِیُّ الْعَطَّارُ است، که چون در روایات زیادی این راوی قراردارد، از این جهت مهم است که حال این راوی مشخص بشود. برای اثبات وثاقت این راوی، توثیق صریح نداریم، ولی از چند راه می توانیم وثاقتش را اثبات کنیم:

راه اول: ترضیه ی شیخ صدوق

راه اول این است که شیخ صدوق در این کتاب «عیون اخبار الرضا» هر جا نام عبدوس را ذکرمی کند، التزام به «ترضیه» دارد. و فرق است بین این که همیشه برای کسی ترضیه کند یا این که بعضی وقت ها این کار را بکند، شبیه این است که ما نام پیامبر را بدون صلوات ذکرنمی کنیم.(۱) وقتی عدالتش از این ناحیه اثبات بشود، با اصالت السلامه (که قاعدتاً باید یک حافظه ی متعارفی داشته باشد و مطالب را قاطی نکند)، وثاقتش اثبات می شود.

۱- (۱) - در پاکستان، حتی سنّی ها ابا دارند که اسم امام حسین یا امام حسن را روی بچه هایشان بگذارند؛ حتماً باید یک پسوند یا پیشوندی مثل غلامحسین داشته باشد. یکی از علمای قم که اهل آن بلاد است، تعریف می کرد که یک بار اسم پسرش که در ایران به دنیا آمده بود را «حسین» گذاشته بود، یک بار در پاکستان پسرش را نزد یک دکتر سنّی برد، آن دکتر وقتی که فهمید نام بیمار «حسین» است، به پدرش گفت: «چطور جرئت کردی نام پسرت را «حسین» بگذاری؟!» و قبول نکرد بیمار را ویزیت کند!

راه دوم: تصحیح تمام روات «عیون»

صدوق قدس سره یک روایتی را در ص۲۰ از جلد ثانی نقل می کند که در باب «تعادل و تراجیح» مورد استناد است: «حَدَّثَنَا أَبِی وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیُّ قَالَ حَدَّثَنِی أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیُّ أَنَّهُ سُئِلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ کَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی الشَّیْ ءِ الْوَاحِدِ.». بعد از این که این حدیث پایان می یابد، می گوید: «قال مصنف هذا الکتاب رضی الله عنه کان شیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید رضی الله عنه سیّئ الرأی فی محمد بن عبد الله المسمعی راوی هذا الحدیث و إنما أخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب لأنه کان فی کتاب الرحمه و قد قرأته علیه فلم ینکره و رواه لی .»(۱) . مرحوم صدوق در این عبارت، از این که از یک راوی سیّئ الرأی نقل روایت می کند، اعتذار می جوید. اما چون وقتی این روایت را بر استادش قرائت می کرد استادش سکوت کرد، برداشت کرده که این راوی لااقل در نقل حدیث ثقه است. و ما هم همین «وثاقت در نقل روایت» را می خواهیم؛ اگر بدانیم که کسی دروغ هم می گوید ولی در روایات حریم نگه می دارد، همین برای اثبات وثاقتش در نقل روایت کافی است.

از این اعتذار مرحوم صدوق استفاده می شود که: مرحوم صدوق در این کتاب، از رواتی که در نقل شان وثاقت ندارند و نمی شود به آنها اعتمادکرد، مطلب نقل نمی کند. فلذا یک بار که از راوی ضعیف نقل کرده، هم دلیل نقلش را گفته و هم اعتذار جسته. اگر ما بتوانیم از این کلام، این استفاده را بکنیم، پس می توانیم بگوییم: «هر کسی که در سندهای کتاب «عیون اخبار الرضا» واردشده، آدم هایی هستند که می توان در نقل حدیث به آنها اعتمادکرد.»؛ وگرنه، وجهی نداشت که ایشان در ذیل این باب اعتذار بجوید. مرحوم صدوق در مقدمه ی این کتاب نوشته که در پاسخ به دو قصیده ی صاحب بن عَبّاد خواسته که علوم حضرت رضا را به او هدیه کند؛ پس روایاتی که مال حضرت است را باید نقل کند، نه هر روایتی را.

ص: ۴۵۴

۱- (۲) - عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص: ۲۲.

سؤال: فقط این کتاب؟

پاسخ: بله؛ چون در کتب دیگرش این کار را نکرده است.

البته من این را به بعضی از بزرگان عرضه می کردم، نمی پذیرفتند و می گفتند: «ممکن است فقط در این یک جا اعتذارکرده است.»، ولی اگر این حرف را بزنیم، به تعبیر عامیانه اینجا دَنگش گرفته که این را نوشته ولی بقیه ی جاها ننوشته!

پس اینجا که وثاقت مخبری وجود ندارد، وثاقت .

اینجا عذر خودش را بیان کرده است. این کتاب را تورق کنیم، می بینیم که

اشکال: در همین حدیثی که خواندید، مصنف یک کتاب درباره ی خودش «رضی الله عنه» نوشته، درحالی که کسی از خودش تعریف نمی کند و کلامی بگوید که نشان بدهد نزد خدا صاحب مقاماتی است. پس «رضی الله عنه» دلالت نمی کند بر این که مقامش بالاست.» و درنتیجه از کثرت ترضیه نمی توان عدالت را اثبات کرد.

پاسخ: مرحوم صدوق التزام ندارد که درباره ی خودش «رضی الله عنه» به کار ببرد، به علاوه ی این که این «رضی الله عنه» شاید مال خودش نباشد؛ شاید راوی کتاب این را می گوید.

راه سوم: تصحیح علامه

راه دیگر این است که جناب عبدالواحد بن عبدوس، علامه روایتی را در باب «صوم» در کتاب «تحریر» راجع به این که اگر کسی افطار به حرام کند می آورد که ایشان در سندش واقع شده و علامه می فرماید که این روایت صحیح است. پس می توانیم به خاطر تصحیح علامه بگوییم ایشان ثقه است.(1)

ص: ۴۵۵

۱- (۳) - مرحوم علامه در «تحریر: ج۲، ص۱۱۰» روایت «من جامع الرجل حراما أو أفطر علی حرام فی شهر رمضان فعلیه ثلاث کفارات» را فرموده که صحیح است اما سندش را نقل نمی کند. در «مختلف» هم همین روایت را نقل کرده می فرماید: «أقول: فی طریق هذه الروایه عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النیشابوری.». مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه؛ ج ۳، ص: ۴۴۸ (مقرر).

راه چهارم: تصحیح مرحوم صدوق

و همچنین در جلسه ی گذشته هم عرض کردیم که مرحوم صدوق این حدیث را به سه طریق نقل کرد، و در نقل دوم فرمود: «و حدیث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضی الله عنه عندی أصح »(۱) ؛ این روایت، صحیح تر از روایتی است که حمزهبن محمد نقل کرده است. و عده ای از بزرگان خواسته اند بفرمایند: همین که اصحّ است، معلوم می شود که هر دو را صحیح می داند.

محقق خوئی قدّس سرّه فرموده است این اصحّ بودن و صحیح بودن نزد مرحوم صدوق دلالت نمی کند بر این که نزد ما صحیح باشد؛ به این خاطر که شاید مرحوم صدوق قائل به اصالت العداله بوده است، و ممکن است که این شخص را بر اساس این اصل توثیق کرده باشند.

این فرمایش را اگر بخواهیم بپذیریم، اصلاً بنیان توثیقات به هم می خورد؛ شاید نجاشی هم اصالت العداله ای باشد، شاید شیخ طوسی هم اصالت العداله ای باشد، کشّی هم شاید اصالت العداله ای بوده اند.

اگر ما مبنای کسی را می دانیم و آن مبنا را قبول نداریم، در این صورت شهادت او و اِخبار او محل اشکال است. اما در مواردی که اختلاف مبنا با او را خبر نداریم، وقتی شهادت به امری می دهد، مورد قبول عقلا و متشرعه است و اینجا بررسی نمی کنند که: «آیا ما در کبری و در مبانی آیا با این مُخبر اتحاد داریم یا نداریم؟». مثلاً اگر کسی بگوید: «این آب نجس است، با آن وضو نگیر.»، به این شخص نمی گوییم: «اعیان نجسه را بشمار، شاید نجسی قبول داشته باشی که من قبول نداشته باشم. و همچنین واسطه ی در نجاسات را چند تا می دانی؟ شاید با هم اختلاف داشته باشیم.»! فلذا به همین جهت بود که اشکال بعضی که فرموده بودند: «شهادت کلینی در مقدمه ی کافی شاید طبق مبانی خودش باشد» را ما نپذیرفتیم.

۱- (۴) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۷.

این را می توانیم تنظیر کنیم با «اصالت الصحه»؛ همانطور که در باب «معاملات» می گویند: «تا علم به اختلاف نداریم، معاملات دیگران را حمل بر صحت می کنیم.»، در بقیه ی ابواب هم همینطور است؛ مثلاً هیچ کس نمی رود از امام جماعت سؤال کند که: «شما در غسل هایت ترتیب را مراعات می کنی یا نه؟»! فلذا مرحوم آقای خوئی که فتوایش این بود که «ترتیب» لازم نیست، خودشان در غسل «ترتیب» را مراعات می کردند تا همه بتوانند پشت سرشان نمازبخوانند.

نتیجه: اثبات وثاقت

پس چهار راه برای اثبات وثاقت این راوی داریم و لا بأس بالاعتماد علیه.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

طرق تصحیح سند در نامه ی امام رضا به مأمون را بررسی می کردیم، دو راه برای تصحیح سند بدون توثیق دو راوی مجهول را بررسی کردیم: اسناد جزمی مرحوم صدوق، و استفاضه. در راه سوم خواستیم وثاقت هر یک از این دو راوی را اثبات کنیم، دیروز وثاقت عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ را به چهار طریق اثبات کردیم، بحث امروز ما اثبات وثاقت عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ است. ولی قبل از پرداختن به حال این راوی، دو راه دیگر درباره ی عبدالواحد عبدوس هست که باید بررسی کنیم.

راه پنجم: شهرت و عدم قدح

بیان اول: اطمینان به عدم قدح

یک بیان این است که ایشان از معاریفی است که لم یرد فیه قدحٌ؛ چرا معروف است؟ چون در سند روایات زیادی قراردارد. پس طبق فرمایش مرحوم آقای تبریزی قدّس سرّه قدحی نداشته؛ چون عدم ورود قدح نسبت به یک آدم معروف، باعث اطمینان می شود به این که قدحی نداشته است؛ چون رجالیون مهتمّ هستند به این که اگر راوی ای ثقه نیست بیانش کنند. از طرف دیگر هم این راوی مشهور است؛ کثیرالنقل است، در اسناد فراوانی واقع شده است. پس با توجه به این که آدم معروفی است، همه توجه دارند که چنین راوی ای وجود دارد، و با توجه به این که رجالیون داعی دارند بر این که اگر آدم ضعیفی است ضعفش را بیان کنند ولی چیزی درباره اش نگفته اند، پس اطمینان برایمان حاصل می شود که آدم ثقه ای است.

ص: ۴۵۷

بیان دوم: صحیحه ی عبدالله بن ابی یعفور

بیان دوم این است که این که یک انسانی در بین یک جماعت اینچنینی که او را زیر ذره بین قرارداده اند قراردارد ولی درباره ی او حرف بدی نزده اند، همین «حُسن ظاهر» است و مشمول صحیحه ی عبدالله بن ابی یعفور می شود که: «اگر کسی در محله ای زندگی می کند، وقتی از اهل آن محله سؤال می کنید، می گویند: بدی از او ندیده اند، پس عدالتش اثبات می شود.»(۱) ، و با «اصالت السلامه» حفظش هم درست می شود، پس مجموعاً وثاقتش اثبات می شود. مثلاً طرف همین که در حوزه ی علمیه زندگی می کند و کسی قدحش نمی کند، همین نشان دهنده ی عدالتش است.

مناقشه بر بیان دوم: دوری است

البته مناقشه ی ما به این بیان دوم این است که دوری است؛ چون در این صحیحه شخصی وجود دارد که وثاقتش را مرحوم آقای تبریزی از همین راه اثبات کرده است.(۲) فلذا برخی تلامذه ی ایشان ایشان می فرمودند: این مطلب، در کتب شان هست، ولی در بحث استفتاء می فرمودند: «اطمینان پیدامی کنیم» و درواقع به همان بیان اول تمسک می کرده اند.

ص: ۴۵۸

۱- (۱) - رُوِیَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ حَتَّی تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَیْهِمْ فَقَالَ ... فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِی قَبِیلَتِهِ وَ مَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَیْنَا مِنْهُ إِلَّا خَیْراً- مُوَاظِباً عَلَی الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِداً لِأَوْقَاتِهَا فِی مُصَلَّاهُ فَإِنَّ ذَلِکَ یُجِیزُ شَهَادَتَهُ وَ عَدَالَتَهُ .بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ ... . من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، ص: ۳۸و۳۹

۲- (۲) - و الوجه الثانی: استظهار اعتبار الملکه فی العداله من بعض الروایات کصحیحه عبد اللّه بن أبی یعفور التی رواها الصدوق و فی سندها أحمد بن یحیی لایضرّ بصحّتها؛ لأنّه من المعاریف الذین لم یرد فیهم قدح. تنقیح مبانی العروه - کتاب الاجتهاد و التقلید؛ ص: ۶۶.

اشکال: رجالیون همانطور که اهتمام داشته اند روات ضعیف را بشناسانند، درباره ی روات ثقه هم همین اطمینان را داشته اند.

پاسخ: به این که «اگر بد است، بگویند.» بیش از این اهتمام داشته اند که: «اگر خوب است، بگویند.».

اشکال: یعنی آیا همه ی رجالیون غفلت کرده اند که نام این راوی را بگویند.

پاسخ: بله؛ در کتب رجالی ای که به دست ما رسیده، همه غفلت کرده اند. مرحوم حاج آقا بزرگ رحمه الله کتابی دارند تحت عنوان «مُسَوّی المقال فی مؤلفی علم الرجال»، که کتب رجالیِ تا زمان شیخ طوسی را هزار یا صد کتاب شمرده است (من الآن یادم نیست صد بوده یا هزار)، از آن زمان ها فقط یک کتاب رجالی به دست ما رسیده که همان رجال برقی (احمد بن محمد بن خالد برقی) از اصحاب حضرت رضا علیه السلام است، یکی از کتب خمسه ی رجالی ما همین رجال برقی است.

اشکال: چطور چنین راوی مهمی را مهمل رهاکرده اند و اسمی از او نبرده اند؟!

پاسخ: معاذ الله! ما کی گفتیم: «مهمل است»؟! گفتیم: مجهول است؛ اسمش را برده اند، ولی جرح و تعدیلی به او نسبت نداده اند.

اشکال: چطور اسمش را گفته اند ولی جرح و تعدیلش نکرده اند؟

پاسخ: نمی شناختندش؛ الآن بسیاری از افراد در حوزه ی قم هستند که ما اسم شان را می دانیم ولی نمی شناسیم شان و نمی توانیم درباره ی آنها چیزی بگوییم.

اشکال: این اطمینانی که از عدم قدحش برای ما پیدامی شود، برای آن رجالیون امثال نجاشی و کشی پیدانشده؟

پاسخ: نه، پیدانشده است.

اشکال: اسمش در کتب ثمانیه نیست.

پاسخ: در بعضی کتب ثمانیه آمده.

راه ششم: شهادت شهیدثانی

راه بعدی این است که مرحوم شهیدثانی شهادت داده که: «مشایخ مشهور از زمان کلینی تا زمان ما، همگی ثقات هستند و احتیاج به توثیق ندارند.»؛ اینها واضح بوده و در اثر وضوحش کسی توثیق شان نکرده است. مثلاً شیخ صدوق توثیق ندارد و لذا بعضی مُعوَجین به همین وسیله اشکال می کنند و می گویند: «حال صدوق مجهول است»!

و ما هم این شـهادت شـهیدثانی را می پذیریم؛ چون شهیدثانی از خانواده ی علم است؛ خانواده ای هستند که کتب و احوالات سابقین، سینه به سینه یا کتاب به کتاب، به این خانواده منتقل می شده است. مثلاً فرزند شهیدثانی، صاحب معالم است. صاحب معالم در «منتقی الجُمان» می گوید: «تهذیب شیخ طوسی، به خط شیخ طوسی نزد من است.» و لذا موارد اختلاف را از خود تهذیب شیخ طوسی نقل می کند. این کتب، به خطوط علما، و به همان دقتی که قرائت و سماع شده بود، در خاندان اینها بوده است. به علاوه ی این که حرف های سینه به سینه نقل می شده است.

خیلی فرق می کند کسی که در منطقه ای بزرگ شده که هیچ عالمی نبوده، با کسی که در خانه ای رشدکرده که با اهل علم خیلی ارتباط داشته اند. این همه اطلاعاتی که آیت الله شبیری دارند، مرهون این است که از بچگی شان در منزل پدرشان ناظر حرف های علمای مختلف بوده است. آن نقل ها در اثر این بوده که در جایی بوده انـد که این حرف ها را دهن به دهن بسیار شنیده اند. شهیدثانی هم همینطور بوده است، پس خبرش محتمل الحس و الحدس بوده است.

اشکال: آیا این کلام شهیدثانی بوی اخباری گری نمی دهد؟

پاسخ: حاشا و کلا که بویی از اخباری گری در کلمات شـهیدثانی باشد، بلکه این حرف ایشان در نقطه ی مقابلِ اخباری گری است.

نتیجه: اثبات وثاقت

پس به وسیله ی آن چهار راهی که جلسه ی گذشته گفتیم، و به انضمام این دو راه، می توانیم بگوییم: ثقه است. اگر هم تک تک اینها برای کسی اطمینان آور نباشد، ولی وقتی که مجموع این شـش راه را نگاه می کنیم، برای انسان اطمینان حاصل می شود که عبد الواحد بن عبدوس از ثقات بوده است.

علی بن محمدبن قُتَیبه

ص: ۴۶۰

بنای بر وثاقت این راوی، واضح تر است. چند راه برای اثبات وثاقتش وجود دارد:

راه اول: شهادت نجاشی

راه اول این است که نجاشی درباره ی این راوی فرموده: «علی بن محمد بن قتیبه النیشابوری (النیسابوری) علیه اعتمد أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال. أبو الحسن، صاحب الفضل بن شاذان و روایه کتبه.»(۱) . پس نجاشی، اعتماد کشی را در کتاب رجالش نقل می کند. و اعتماد، دلیل بر وثاقت است؛ اگر عدالتش یا حفظش را قبول نداشته، بر او اعتماد نمی کرده.

مناقشه: کثرت نقل، دلیل بر وثاقت نیست

بر این راه بعضی مناقشه کرده اند؛ از جمله محقق خوئی؛ فرموده که نجاشی از کجا فهمیده که کشی بر او اعتمادکرده؟ از کثرت نقل. کثرت نقل کشی، چنین دلالتی ندارد؛ چون خود کشّی یروی عن الضعفاء کثیراً. فرموده: «أقول: وقع الخلاف فی اعتبار علی بن محمد القتیبی و عدمه، فقیل باعتباره، و استدل علی ذلک بوجوه. الأول: اعتماد الکشی علیه حیث إنه یروی عنه کثیرا، و یرد علیه ما یأتی عن النجاشی فی ترجمته من أنه یروی عن الضعفاء کثیرا.».(۲)

مرحوم محقق تستری در «قاموس الرجال» هم فرموده: «ثمّ إنّ اعتماد الکشّی علیه و إن لم یکن دلیل وثاقته، فقداعتمد علی نصر الغالی ایضا...»(۳) . (نصر، یعنی نام بردن)

پاسخ: نجاشی اعتماد کشّی را از کثرت نقل نفهمیده

پاسخ اشکال این دو بزرگوار این است که «نقل روایت» غیر از «اعتماد» است؛ آن که نجاشی فرموده، اعتماد کشّی بر این راوی است، نه نقل. و نجاشی نفرموده: «مدرک من بر اعتماد، کثرت نقل از ایشان است.»، پس از کجا فهمیده؟ ممکن است از آن جا فهمیده باشد که در تعارض ها به حرف او اعتمادی کند. کتاب کشی به دست ما نرسیده، خلاصه ای که شیخ از آن نوشته به دست مان رسیده است، ولی خود کتاب کشّی به دست مرحوم نجاشی بوده است و ممکن است از قرائنی در آن کتاب فهمیده باشد غیر از کثرت نقل. به عبارت دیگر: این اشکال محقق خوئی، متوقف بر این است که شهادت نجاشی بر اعتمادکردن کشّی به این راوی، از راه «کثرت نقل» باشد، درحالی که دلیلی بر چنین مدعایی نداریم. بنابراین اِخبار نجاشی بر این که کشّی به این راوی اعتمادکرده، قابل قبول است، و با آن فرمایش ایشان مبنی بر این که کشّی از ضعفاء کثیراً نقل کرده است منافاتی ندارد.

ص: ۴۶۱

۱- (۳) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج۱، ص۲۵۹.

۲- (۴) معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، ج۱۳، ص۱۷۱.

۳- (۵) - قاموس الرجال، محمدتقی تستری، ج۷، ص۵۷۱.

اما این که مرحوم تستری فرموده: «بر نصر غالی اعتمادمی کرده است»، این اشکال هم وارد نیست؛ چون غالی اگرچه غلوّ داشته اما شاید او را ثقه می دانسته است. حتی کافر حربی هم اگر ثقه باشد، قولش معتبر است.

این «غالی» قدحی است که ایشان راجع به او نقل می کند. ظاهراً تستری از همین که «زیاد از او نقل کرده» خواسته اعتمادبکند. ولی ما می گوییم: از «زیادنقل کردن» اعتماد فهمیده نمی شود که شما بخواهید نقض بکنید؛ چون مرحوم تستری هیچ راهی ندارد برای این که بفهمد: «اعتمادکرده یا نه؟» مگر این که به این کتاب نگاه کند ببیند زیاد از او نقل کرده، یا یک جاهایی ببیند... و ظاهر این است که مرحوم تستری از این که از نصر زیاد نقل می کند در این معرفت الرجال، از این استنباط کرده که ایشان اعتمادکرده بر نصر. ولی گفتیم: کثرت نقل، دلیل بر اعتماد نیست.

پس وجه اول، وجه قوی ای است؛ که مستند ما برای اثبات وثاقت جناب علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری، همین اعتماد کشی بر ایشان است؛ اعتماد را به روایت و شهادت نجاشی فهمیده ایم، نه به درایت و حدس نجاشی.

راه دوم: توصیف کشّی به بعض الثقات

راه دوم برای اثبات وثاقت ایشان، راهی است که محقق تستری فرموده، و با این که راه قابل توجهی است و از خیلی از راه ها بهتر است، نمی دانم: «چرا محقق خوئی این راه را در معجم رجال الحدیث ذکرنفرموده است.؟!».

مرحوم تستری دو مطلب را به همدیگر ضمیمه می کند و وثاقت این راوی را نتیجه می گیرد:

مطلب اول، این است که کشّی راجع به اسحاق بن اسماعیل النیشابوری می گوید که بعض الثقات نقل کرده اند که از حضرت عسکری سلام الله علیه توقیعی برای این آقای اسحاق بن اسماعیل صادرشده، و مطالب فراوانی در این توقیع هست که ذکرمی فرمایند. و مطلب دوم این است که مرحوم صدوق در «علل» وقتی همین توقیع را می خواهد نقل کند، از علی بن قتیبه نقل می کند.(1) پس معلوم می شود آن ثقه ای که ناقل است، همین علی بن قتیبه است که ایشان از او تعبیر به «بعض الثقات» کرده است.

۱- (۶) - علل الشرائع، ج ۱، ص: ۲۴۹.

پس فرمایش ایشان این است که کشّی گفته این توقیع از حضرت عسکری برای اسحاق بن اسماعیل را بعض الثاقات نقل کرده اند، و از طرف دیگر از «علل» می توانیم آن بعض الثقات را پیداکنیم که همین علی بن محمدبن قتیبه ی نیشابوری است. ایشان می فرمایند: «یمکن استفادتها (وثاقت) من قول الکشی فی ابراهیم بن عبده: «حکی بعض الثقات بنیسابور أنه خرج لإسحاق بن اسماعیل من أبی محمد علیه السلام»؛ بأن یکون هو مراده من «بعض الثقات»؛ فالعلل رواه بإسناده عن علی بن محمد عن إسحاق بن اسماعیل النیسابوری أن العالم علیه السلام کتب إلیه.»(۱) . تنها کسی که این توقیع را از اسحاق بن اسماعیل نقل کرده، جناب علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری است، و ایشان را هم مرحوم صدوق توصیف به «بعض الثقات» کرده است.

مناقشه: شاید این دو راوی یک نفر نباشد

این راه ممکن است مناقشه اش این باشد که احتیاج دارد به اطمینان شخصی؛ وگرنه اگر احتمال بدهیم که این توقیع دو سند دارد و یک راوی دیگری این روایت را برای مرحوم کشّی نقل کرده و مرحوم کشّی آن راوی دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده، در این صورت این راه تمام نیست. خیلی چیزها هست که چند نفر نقل کرده اند ولی همه ی آن نقل ها را در کتب نیاورده اند؛ همین شیخ صدوق یا شیخ طوسی می گویند: «ما طرق فراوان داریم، ولی به خاطر این که دائماً تکرار نشود و زیاد حجیم نشود، بعضش را می گوییم، و بعضش را هم نمی گوییم.». اینجا هم ممکن است این توقیع، به دست مرحوم صدوق، از رهگذر این راوی رسیده باشد، ولی به دست مرحوم کشّی، از رهگذر راوی دیگری رسیده باشد و کشّی آن راوی دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده باشد نه علی بن محمد بن قتیبه را. بنابراین این که جزم پیداکنیم به این که: «آن «بعض الثقات»ی که کشّی می فرماید، همان علی بن قتیبه ی نیشابوری است که مرحوم صدوق در سند آورده.»، دلیلی و راهی بر آن نداریم. این راه، برای تأیید خوب است، ولی حجت نیست.

۱- (۷) - همان.

آیا همان نامه ی حضرت نشان دهنده ی وثاقت نیست؟

پاسخ: آن نامه پر از گلایه های حضرت است.

راه سوم: ذکر علامه و ابن داود در قسم اول

راه دیگر این است که فرموده اند: علامه و ابن داود، این شخص را در قسم اول کرده اند. رجال «خلاصه‌الاقوال» علامه، دو بخش دارد: قسم اول، برای موثقین است، قسم دوم برای ضعفاست، ابن داود هم همین کار را کرده. گفته اند: هم علامه و هم ابن داود «علی بن محمد بن قتیبه ی نیشابوری» را در قسم اول ذکرکرده اند پس او را توثیق کرده اند و توثیق این دو بزرگوار هم حجت است.

مناقشه: ما اینجا دو حرف داریم: اولاً ـ این حرفی که مشهور شده که: «قسم اول، برای موثقین است، و قسم دوم برای ضعفاست.»، اصلاً آیا این حرف درست است؟ این خودش مطلب مهمی است. و ثانیاً اگر این حرف درست بود، آیا همین برای ما کافی است یا کافی نیست؟ این دو مطلب را إن شاءالله فردا بررسی می کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

طرق تصحیح سند در نامه ی امام رضا به مأمون را بررسی می کردیم، دو راه برای تصحیح سند بدون توثیق دو راوی مجهول را بررسی کردیم: اسناد جزمی مرحوم صدوق، و استفاضه. در راه سوم خواستیم وثاقت هر یك از این دو راوی را اثبات کنیم، وثاقت عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ را به چهار طریق اثبات کردیم، برای اثبات وثاقت عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ دو راه گفتیم:

ص: ۴۶۴

راه اول، این بود که نجاشی فرموده بود که کشّی به این راوی اعتمادکرده است، این راه را پذیرفتیم و اشکال مرحوم خوئی و محقق تستری را پاسخ دادیم.

راه دوم این بود که مرحوم کشّی سند توقیعی که راجع به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری از حضرت عسکری صادرشده را به «بعض الثقات» توصیف کرده و مرحوم صدوق در کتاب «علل» در سند آن توقیع همین علی بن قتیبه را می آورد. این راه را نپذیرفتیم و مناقشه کردیم به این که ممکن است این توقیع به سند دیگری به دست مرحوم کشّی رسیده باشد و مرحوم کشّی رجال آن سند دیگر را به «بعض الثقات» توصیف کرده باشد.

راه سوم این بود که علامه و ابن داود این راوی را در قسم اول ذکرفرموده اند. گفتیم: برای تمامیت این راه باید دو مطلب را بررسی کنیم: اولاً ـ آیا این حرف درست است که: «رواتی که این دو بزرگوار در قسم اول کتاب شان ذکرفرموده اند، توثیق شان کرده اند.»؟ و ثانیاً اگر این حرف درست باشد، آیا توثیق علامه و ابن داود برای ما کافی است یا خیر؟ این دو مطلب را می خواهیم امروز بررسی کنیم.

بررسی توثیق رواتِ قسمت اولِ رجال علامه

عبارت مرحوم علامه این است: «و رتبته علی قسمین و خاتمه. الأول- فیمن أعتمد علی روایته أو یترجح عندی قبول قوله. الثانی- فیمن ترکت روایته أو توقفت فیه. و رتبت کل قسم علی حروف المعجم للتقریب و التسهیل.»(۱) ، بعد فرموده: «القسم الأول: فیمن اعتماد علیه»، بعد در ابتدای قسم ثانی فرموده: «و هذا القسم مختص بذکر الضعفاء و من أرُدُّ قوله أو أقف فیه.»(۲) .

۱- (۱) - رجال العلامه - خلاصه الأقوال؛ ص: ۳.

۲- (۲) - رجال العلامه - خلاصه الأقوال؛ ص: ۱۹۷.

در توصیفی که علامه نسبت به قسمت اول داشتند که فرمودند: «فیمن أعتمد علی روایته أو یترجح عندی قبول قوله». «اَعتمدُ» یعنی به «ضرس قاطع»، «یترجّح عندی» یعنی برای «عدم وثاقت»ش هم یک حرف هایی هست، ولکن حرف های دالّ بر وثاقتش نزد من ترجیح داده می شود. درباره ی «ترجیح داده می شود»، اگر قول موثِّق و جارح تعارض کردند، کدامیک مقدم می شود؟ اگر مبنای علامه این باشد که: «در هنگام تعارض، قول موثِّق را مقدم می کنیم؛ چون معاضد به اصالت العدالت است.»، این یک مبنای اجتهادی و استنباطی است. بنابراین از آنچه که در بخش اول ذکرمی شود، برای ما ثابت نمی شود که: «آیا جزء معتمدین است؟ یا جزء مرجحین؟ و اگر جزء مرجحین است، وجه ترجیحش چیست؟»، پس مرحوم علامه شهادت نداده که کسانی که اسم شان در قسمت اول ذکرمی شود ثقه هستند که ما بگوییم: «محتمل الحس و الحدس است». این، یک عبارتی است که با استنباط و اجتهاد هم می سازد. بنابراین اگر تصریح نکرده باشد به این که «ثقةٌ»، مجرد درج ایشان در قسم اول مردد است؛ محتمل است یک امر اجتهادی و استنباطی باشد. پس صرف درج در قسم اول خلاصه برای ما کفایت نمی کند.

اشکال: پس رجال علامه از حیِّز انتفاع ساقط می شود!

پاسخ: تصحیحات شان بله. تصحیحات شان فقط می تواند مؤید باشد. ولی توثیقات و جرح شان قبول است.

بررسی توثیق رواتِ قسمت اولِ رجال ابن داود

ابن داود سه عبارت دارد؛ یک عبارت در مقدمه دارد: فرموده: «بدأتُ بالموثقین، و أخّرتُ المجروحین، لیکون الوضعُ بحسب الاستحقاق و الترتیب بالقصد لا بالاتفاق.»(۱) ؛ ابتدا موثقین را ذکرمی کنم تا ترتیب این کتاب به حسب استحقاق باشد و ترتیب بر اساس یک مقصودی باشد. این حرف را در مقدمه زده است.

۱- (۳) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص۱.

وقتی وارد کتاب و ذی المقدمه می شود، می فرماید: «الجزء الأول من الکتاب فی ذکر الممدوحین و من لم یضعفهم الأصحاب فیما عِلِمتُه(۱) »، در ابتدای قسم دوم می فرماید: «فإنی لما أنهیت الجزء الأول من کتاب الرجال المختص بالموثقین و المهملین، وجب أن أتبَعَه بـالجزء الثـانی المختص بـالمجروحین و المجهولین، إذ بمعرفتهم یتم غرض النـاظر فی الأحادیث لیلقی السـقیم و یعمل بالسلیم.»(۲) .

درج در قسم ثانی، شهادت بر تضعیف نیست

اگرچه در مقـدمه می گوینـد که «موثقین» را در قسم اول و «مجهولین» را در قسم دوم ذکرمی فرماید، ولی وقتی عنوان باب را می خواهد شـروع بکند، فرموده: «قسم دوم، مختص است به ضـعفاء و مجروحین، و مجهولین.»؛ بنابراین وقتی کسی را در قسم ثـانی ذکرمی کنـد، نمی تـوانیم بگـوییم: «ضـعیف است»؛ ممکن است مجهـول باشـد. بنـابراین اگر جـایی تـوثیقی دربـاره اش پیداکدیم، نمی توانیم بگوییم: «معارض است».

درج در قسم اول، شهادت بر توثیق نیست

در انتهای قسم اول می فرمایـد که در قسم اول دو طایفه ذکرمی کند؛ موثقین، و مهملین. به قرینه ی مقابله، مهملین معنایی غیر از موثقین می دهـد. پس در قسم اول، علاوه بر موثقین، یک طایفه ی دیگر هم ذکرمی کنـد و درنتیجه به مجرد درج نام یک راوی در قسم اول نمی توانیم نتیجه بگیریم ابن داود شهادت به وثاقت آن راوی داده است.

«مجهولین» کسانی هسـتند که اسم شان را در کتب رجالی برده اند اما چیزی درباره ی آنها نگفته اند. «مهملین» کسانی هسـتند که در کتب رجالی اسمی از آنها برده نشده.

عبـارتِ «الجزء الأـول من کتاب الرجال المختص بالموثقین و المهملین» یک مقـداری ابهام دارد؛ «موثقین» یعنی کسانی که نام شـان را برده انـد و توثیق شـان کرده انـد، «مهملین» آیا به این معنی است که من می دانم: «اینها موثق هسـتند، ولی در کتب از آنها نام نبرده انـد؟ یا این که به این معناست که: «اگرچه نامی از آنها نبرده انـد و وثاقت شان برای خودم هم ثابت نیست، ولی من در قسم اول ذکرشـان می کنم؟ بنابراین عبارت مرحوم ابن داود در قسم اول، برای ما واضـح نیست که مرادش چیست؛ آیا فقط موثقین را ذکرمی فرماید؟ یا مهملین را هم (ولو توثیق شان برای خودش معلوم نیست) در آن ذکرمی فرماید؟

۱- (۴) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص۹.
۲- (۵) رجال ابن داود، حسن بن علی بن داود، ج، ص۴۱۳.

اشکال: اگر توثیق شان برای خودش هم ثابت نیست، چه فایده ای دارد که در قسم اول ذکرشان کند؟

پاسخ: فایده اش این است که کسی که اصالت العداله ای باشد، می تواند با توجه به این که قدحی درباره ی این افراد نرسیده، حکم به عدالت شان کند.

این، یک سر نخی بود که شما خودتان در رجال علامه و ابن داود بیشتر کارکنید و دقت بیشتری به خرج بدهید و اتخاذ مبنا کنید.

نتیجه: عدم تمامیت استناد به درج نام این راوی در رجال علامه و ابن داود

بنابراین با توجه به این که از مجرد درج نام یک راوی در قسم اول از کتاب رجال علامه یا کتاب رجال ابن داود نمی توانیم نتیجه بگیریم که این دو بزرگوار شهادت بر وثاقت شان داده اند، پس از این راه هم نمی توانیم وثاقت علی بن محمدبن قتیبه را اثبات کنیم.

راه چهارم: توثیق معاریفِ بدون قدح

آیا می توانیم وثاقت علی بن محمدبن قتیبه ی نیشابوری را از این راه که «از معاریف بوده و قدحی درباره اش نرسیده» اثبات کنیم؟

مناقشه ی صغروی

آن مبنای استادمان را نمی توانیم اینجا تطبیق بدهیم؛ چون برای ما واضح نیست که این راوی از معاریف بوده است؛ چون راویِ بلاواسطه ی شیخ صدوق هم نیست که به واسطه ی استاد شیخ صدوق بودن بگوییم: «از معاریف است»، و همچنین جزء مشایخ معروفی که مشمول توثیق شهیدثانی قدّس سرّه باشد، نیست.

راه پنجم: شهادت شیخ طوسی به «فضل»

یک راه دیگری هم هست که حق این بود که قبلاً ـ می گفتیم، الآن تدارک می کنیم؛ که مرحوم شیخ طوسی در «رجال» فرموده است که: این راوی فاضل بوده است: «علی بن محمد القتیبی، تلمیذ الفضل بن شاذان، نیسابوری، فاضلٌ.»(۱) .

ص: ۴۶۸

۱- (۶) رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج، ص۴۲۹.

بعضی می گویند: «فاضل» به دلالت التزام دلالت می کند بر این که ثقه هم هست؛ چون کسی که به فضل و علم شناخته شده، بر افراد دروغ نمی بندد.

این، یک حسن ظنّی است به فاضل. ولکن متأسفانه زیاد دیده شده کسانی که فاضل هستند ولی متعهد نیستند، عالم فاسد در عالم وجود دارد و زیاد است، و درنتیجه این راه صحیح نیست.

بعضی گفته اند که فاضل» دلالت بر حسن می کند، یک مدحی است. و خبر حسن هم حجت است. خبر حسن، خبری است که راوی توثیق ندارد، ولی یک مدحی دارد. و خبر ممدوح هم حجت است.

اگر کسی قائل بشود که: «خبر ممدوح، حجت است.»، با این شهادت شیخ اگرچه وثاقات ایشان اثبات نمی شود، ولی ممدوحیت ایشان اثبات می شود و همین هم طبق این مبنا کفایت می کند.

مناقشه: خبر حسن حجت نیست

ولی حق این است که در سیره ی عقلائیه خبر کسی که صرفاً یک جهات محسَّنه ای دارد ولی «تحرّز از کذب»ش روشن نشده باشد، یا چنین سیره ای قطعاً نیست، و یا لااقل مشکوک است. درنتیجه حجیت خبر حسن ثابت نیست.

نتیجه: فقط راه اول تمام است

ولکن کفانا همان اعتماد مرحوم کشّی که توسط مرحوم نجاشی قدس سره نقل شده است. و راه های دیگر فقط در حد مؤید است.

نتیجه: این سند تمام است

فتحصّل مما ذکرنا، که این سند هم سند معتبری است، به خصوص بعد از تعاضد این سند با دو سند بعدی. پس اعتماد به این سند، خالی از قوت نیست.

مناقشات مضمونی

شبهه ی اول: اشتمال بر مطالب عجیب

شبهه ی اول این است که این روایت، مشتمل است بر مطالبی که لایمکن الالتزام به.

موارد عجیب

از باب نمونه چند موردش را عرض می کنم:

۱- بطلان اقتدا به اهل سنت

در ص۱۲۳ از جلد دوم آمده: «وَ لَایُقْتَدِی إِلَّا بِأَهْلِ الْوَلَایَه»(۱) . این، با روایات متکاثره ای که داریم مبنی بر این که اقتدای به آنها چقدر ثواب دارد، منافات دارد.

۲- وجوب صلوات در هر موطنی

یا در ص۱۲۴ آمده: «وَ الصَّلَوَاتُ عَلَی النَّبِیِّ ص وَاجِبَهٌ فِی کُلِ مَوْطِنٍ وَ عِنْدَ الْعُطَاسِ وَ الذَّبَائِحِ وَ غَیْرِ ذَلِکَ»(۲) ،

۳- واجبات غیرمعهوده

در ص۱۲۵ آمده: «وَ الْعَقِیقَهُ عَنِ الْمَوْلُودِ لِلذَّکَرِ وَ الْأُنْثَی وَاجِبَهٌ وَ کَذَلِکَ تَسْمِیَتُهُ وَ حَلْقُ رَأْسِهِ یَوْمَ السَّابِعِ وَ یُتَصَدَّقُ بِوَزْنِ الشَّعْرِ ذَهَباً أَوْ فِضَّهً ... وَ التَّکْبِیرُ فِی الْعِیدَیْنِ وَاجِبٌ فِی الْفِطْرِ فِی دُبُرِ خَمْسِ صَلَوَاتٍ وَ یُبْدَأُ بِهِ فِی دُبُرِ صَلَاهِ الْمَغْرِبِ لَیْلَهَ الْفِطْرِ وَ فِی الْأَضْحَی فِی دُبُرِ عَشْرِ صَلَوَاتٍ وَ یُبْدَأُ بِهِ مِنْ صَلَاهِ الظُّهْرِ یَوْمَ النَّحْرِ.»(۳) ، آیا اینها واجب است؟! یا مستحب است؟!

پس این روایت، مشتمل است بر مواردی که خلاف مسلّمات فقه است. پس چون در این روایت موارد عدیده ای هست که لایمکن الالتزام به، پس تحریفی در این روایت واقع شده.

پاسخ

از این اشکال، به دو جواب می توانیم پاسخ بدهیم:

اولاً چند اشتباه لطمه به «سلامت حفظ» نمی زند

اولاًـ به این که ثقه ای دارد این خبر را نقل می کند، بعضی از جاهایش خلاف سیره است، می فهمیم اینجاها را اشتباه کرده است، شاید به جای «واجبه» می خواسته «مستحبه» بگوید، یا باید قرینه ی حضرت را می آورد تا استحباب را می رساند. به خاطر این چند اشتباه نمی توانیم از کل روایتِ یک انسان ثقه دست برداریم. اگر موارد اشتباه به حدی برسد که اکثراً اشتباه کند و «سلامت حفظ»ش از بین برود و مثلاً از هر صد مطلب هشتاد مطلب را اشتباه نقل کند، این لطمه به وثاقت می زند. مثل قاعده ی «ید» است؛ ید، اماره ی ملکیت است، اما در حق کسی که دزد نباشد و متهم نباشد به این که خیلی از اموالش دزدی است. همانطور که اماره ی «ید» در آدم متعارف است، اماره ی «سلامت حفظ» هم درباره ی آدم متعارف است؛ پس این اماره ی «سلامت حفظ» مادامی که خلافش ثابت نشده، حجت است. پس چون این اِخبارها انحلالی است و این راوی دارد اِخبارهای متعدد و جملات مستقلی نقل می کند، پس جملاتِ خلاف مسلّماتش را یا باید بگوییم: «اشتباه کرده است».

۱- (۷) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۳.

۲- (۸) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۴.

۳- (۹) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۵.

ثانیاً منظور از وجوب «ثبوت» است

ثانیاً ممکن است حضرت همان «واجبه» را فرموده باشند ولی به قرینه ی خارجی مقصودشان «ثابته» باشد و مقصود «مستحب مؤکد» است؛ شاید حضرت اعتمادکرده باشند به این که چون واضح است که این موارد واجب نیست، پس مخاطب می فهمد که مقصود «مستحب اکید» است. درباره ی «غسل جمعه» هم در روایات تعبیر به «وجوب» شده است و لذا نوادری از فقها فتوای به «وجوب» داده اند و برخی دوستان ما هم کأنّ ملتزم هستند به این که واجب است. ولی در همین غسل هم به واسطه ی این که به قرینه ی خارجی واضح است که: «اگر واجب شرعی بود، چون هر هفته هم تکرارمی شد، باید واضح می شد و متشرعه به آن پایبند می بودند.»، پس همین عدم وضوح وجوبش قرینه است بر این که واجب نبوده است.

شبهه ی دوم: نوشتن این معارف به دشمن اهل بیت

شبهه ی دوم این است که این روایت مشتمل است بر اموری که مستبعد است حضرت به مأمون که از دشمنان ائمه است بنویسد!

ائمه را یک به یک نام می برند: «وَ أَنَّ الدَّلِیلَ بَعْدَهُ وَ الْحُجَّهَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ الْقَائِمَ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِینَ وَ النَّاطِقَ عَنِ الْقُرْآنِ وَ الْعَالِمَ بِأَحْکَامِهِ أَخُوهُ وَ خَلِیفَتُهُ وَ وَصِیُّهُ وَ وَلِیُّهُ وَ الَّذِی کَانَ مِنْهُ بِمَنْزِلَهِ هَارُونَ مِنْ مُوسَی عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ ع أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِمَامُ الْمُتَّقِینَ وَ قَائِدُ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِینَ وَ أَفْضَلُ الْوَصِیِّینَ وَ وَارِثُ عِلْمِ النَّبِیِّینَ وَ الْمُرْسَلِینَ وَ بَعْدَهُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَیْنُ سَیِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّهِ ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ زَیْنُ الْعَابِدِینَ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بَاقِرُ عِلْمِ النَّبِیِّینَ ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ وَارِثُ عِلْمِ الْوَصِیِّینَ ثُمَّ مُوسَی بْنُ جَعْفَرٍ الْکَاظِمُ ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُوسَی الرِّضَا ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ ثُمَّ الْحُجَّهُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِینَ أَشْهَدُ لَهُمْ بِالْوَصِیَّهِ وَ الْإِمَامَهِ وَ أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّهِ اللَّهِ تَعَالَی عَلَی خَلْقِهِ فِی کُلِّ عَصْرٍ وَ أَوَانٍ وَ أَنَّهُمُ الْعُرْوَهُ الْوُثْقَی وَ أَئِمَّهُ الْهُدَی وَ الْحُجَّهُ عَلَی أَهْلِ الدُّنْیَا إِلَی أَنْ یَرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَیْهَا وَ أَنَّ کُلَّ مَنْ خَالَفَهُمْ ضَالٌّ مُضِلٌّ بَاطِلٌ تَارِکٌ لِلْحَقِّ وَ الْهُدَی وَ أَنَّهُمُ الْمُعَبِّرُونَ عَنِ الْقُرْآنِ وَ النَّاطِقُونَ عَنِ الرَّسُولِ ص بِالْبَیَانِ وَ مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَعْرِفْهُمْ مَاتَ مِیتَهً جَاهِلِیَّهً»(۱) . در نقل تحف اسم ثانی را می برند و قدح هایی هم راجع به او دارند(۲) ، آیا ممکن است حضرت اینها را به مأمون بنویسند؟!

۱- (۱۰) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۲.

۲- (۱۱) - وَ مَنْ مَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَقَدْ خَالَفَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ کِتَابَهُ وَ لَمْ یُجْزِ عَنْهُ وُضُوؤُهُ وَ ذَلِکَ أَنَّ عَلِیّاً ع خَالَفَ الْقَوْمَ فِی الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ رَأَیْتُ النَّبِیَّ ص یَمْسَحُ فَقَالَ عَلِیٌّ ع قَبْلَ نُزُولِ سُورَهِ الْمَائِدَهِ أَوْ بَعْدَهَا قَالَ لَا أَدْرِی قَالَ عَلِیٌّ ع لَکِنِّی أَدْرِی أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص لَمْ یَمْسَحْ عَلَی خُفَّیْهِ مُذْ نَزَلَتْ سُورَهُ الْمَائِدَه. تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص۴۱۷.

پاسخ: مأمون شیعه بوده

جواب این است که بله؛ مخالفتی که مأمون در ظاهر می کرده، به خاطر حبّ ریاست بوده است. ولی مأمون درحقیقت شیعه بوده و حقانیت شیعه را پذیرفته بوده است؛ در ابتدای این نامه هم آمده که مأمون علت این درخواستش از حضرت رضا علیه السلام را اینطور گفته که: «فَإِنَّکَ حُجَّهُ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْم»(۱) . فلذا از همین راه ها هم واردمی شده؛ آن جلسه ی مفصل را به خاطر همین قبول داشتن علم امام تشکیل داد.(۲) پس مأمون قائل به امامت حضرت بوده، و از حضرت خواسته که شرائع دین را بنویسد، و حضرت هم نوشته اند.

شبهه ی سوم: وثاقت کاتب این نامه

اشکال سوم این است که اگرچه ظاهر «عیون» این است که حضرت خودشان نوشته اند، ولی در ابتدای این روایت در تحف آمده که: «رُوِیَ أَنَّ الْمَأْمُونَ بَعَثَ الْفَضْلَ بْنَ سَهْلٍ ذَا الرِّئَاسَتَیْنِ إِلَی الرِّضَا ع فَقَالَ لَهُ إِنِّی أُحِبُّ أَنْ تَجْمَعَ لِی مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ فَإِنَّکَ حُجَّهُ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ فَدَعَا الرِّضَا ع بِدَوَاهٍ وَ قِرْطَاسٍ وَ قَالَ ع لِلْفَضْلِ اکْتُب »(۳) ؛ ظاهرش این است که حضرت خودشان ننوشته اند، بلکه آن فردی که واسطه بوده و از حضرت تقاضاکرده، حضرت قلم و دوات برایش آوردند و انشاءفرمودند و گفتند: «بنویس». اشکال این است که شاید فضل بن سهل ثقه نباشد؛ ممکن است حضرت چیزی فرموده باشند و او چیز دیگری نوشته باشد.(۴) وقتی که مقنعه ی شیخ مفید را جامعه مدرسین می خواستند چاپ جدید کنند، ما با بعضی از دوستان این کتاب را مقابله می کردیم با نُسَخ خطی سابق. اقدم نسخ که مال قرن ششم بود، مستنسخش انگار سنّی بود، در باب «وضوء» هر جا «مسح الرأس و الرجل» بود، نوشته بود: «غَسل الرأس و الرجل»، درحالی که همه ی نُسخ «مسح» بوده است! این قسمتی که خلاف مذهبش بوده را خودش تغییرداده بود! در مانحن فیه هم اگر این کاتب حضرت رضا نباشد، ممکن است آیا این اشکال جواب دارد یا ندارد؟

۱- (۱۲) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص۴۱۵.

۲- (۱۳) - آیت الله وحید از میرفندرسکی نقل کردند که در سفری که به هندوستان رفته، شنیده بود که یک مرتاض خیلی کهنسالی هست، رفته بوده، او در دخمه ای خواب بوده. حارسینش می روند بیدارش می کنند که چنین عالِمی که آوازه اش عالَم گیر بوده آمده. آن مرتاض به حارسینش اعتراض می کند که: من گفته بودم: «اگر یک آدمی آمد، من را صدابزنید.». گفته بود که: «من یکی از آن کسانی هستم که مأمون به آن مجلس دعوت شان کرده بود. چهارهزار نفر را دعوت کرده بودند و به همه گفته بودند: «کسی جلوی پای حضرت بلندنشود»، ولی وقتی که حضرت واردشدند، همه ناخودآگاه بلندشدیم و همه پرندگان ساکت شدند.»! با این که میرفندرسکی خیلی بزرگ بود، ولی فرق بین معصوم با غیرمعصوم از سرا تا ثریاست، و لذا آن مرتاض فقط حضرت رضا را «آدم» حساب می کرده است.

۳- (۱۴) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص۴۱۵.

۴- (۱۵) - ما در پاکستان در جایی صحبت می کردیم و یک نفر حرف های ما را ترجمه می کرد، ولی متوجه شدم که من

حرف هـایی می زنم و او یـک حرف هـای دیگری می زنـد! گفتم: «این حرف هـا که می زنی چیست؟»، گفت: «من می دانم اینها چی احتیاج دارند»!.

شبهه ی چهارم: یکی از نسخ قید محل استدلال را ندارد

اشکال بعدی را هم بگویم رویش فکر کنید تا جلسه ی بعد: در «عیون اخبار ارضا» قید «إن أمکنه و لم یخف علی نفسه و اصحابه» را دارد اما در «تحف» اصلاً ندارد. آیا این دو اشکال مضر است یا نه؟»، إن شاءالله جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند) ۹۶/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ نامه ی امام رضا / طرق تصحیح سند)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به نامه ی امام رضا به مأمون در شرائع اسلام بود که دلالت می کرد بر این که در مواردی که خوف بر نفس وجود دارد، درآن موارد امربه معروف واجب نیست. رسیدیم به این اشکال که از تحف العقول استفاده می شود که این نوشته، نوشته ی مباشریِ حضرت رضا نیست، بلکه حضرت املاء فرمودند و کاتبْ ذوالرئاستین (فضل بن سهل) است، و فضل ممکن است کم و زیاد کرده باشد. پس ولو در روایات دیگر از او نام برده نشده، ولی به حسب نقل تحف می دانیم که نوشته ی اوست، نه امام رضا.

پاسخ شبهه ی سوم

آیا می توانیم از این اشکال جواب بدهیم؟ ندیده ام این اشکال را کسی مطرح کند، ولی اگر مطرح بشود می توانیم اینطور جوابش را بدهیم.

پاسخ اول: شاید حضرت دوباره نوشته اند

نقل عیون «فی ما کتبه الرضا» است، نقل «تحف» اینطور است که: «رُوِیَ أَنَّ الْمَأْمُونَ بَعَثَ الْفَضْلَ بْنَ سَهْلٍ ذَا الرِّئَاسَتَیْنِ إِلَی الرِّضَا ع فَقَالَ لَهُ إِنِّی أُحِبُّ أَنْ تَجْمَعَ لِی مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْفَرَائِضِ وَ السُّنَنِ فَإِنَّکَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَی خَلْقِهِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ فَدَعَا الرِّضَا ع بِدَوَاةٍ وَ قِرْطَاسٍ وَ قَالَ ع لِلْفَضْلِ اکْتُبْ»(۱) . گفته می شود که ممکن است حضرت بعد از این که این مطلب را به ذوالرئاستین فرمودند، چون به او اعتماد ندارند، خودشان هم دومرتبه به کتابت درآوردند و برای مأمون فرستادند، و فضل بن شاذان همان «ما کتبه الرضا» را نقل می کنند. فرض این است که سند روایت عیون درست است و مؤیَّد به دو نقل دیگر است، و در این سند فضل بن شاذان می گوید که دارد «ما کتبه الرضا» را نقل می کند.

۱- (۱) - تحف العقول، النص، ص: ۴۱۵و۴۲۱.

این راه، یک مقدار بعید است. ولی اگر این مطلب برای ما اطمینان بیاورد، شبهه را برطرف می کند.

پاسخ دوم: نقل عیون ترجیح دارد بر نقل تحف

راه دوم برای تخلص از این اشکال، این است که بگوییم: عیون سند معتبر دارد، تحف سند معتبر ندارد، طبق نظر رائج (که کل تحف را مرسل می دانند)، روایت «عیون» که حجت است ترجیح داده می شود.

به این پاسخ، ممکن است اشکال بشود که اگر کسی بگوید: «کتاب تحف، حجت است و نویسنده کلمات ائمه را نقل کرده و اسناد جزمی هم داده، و اسناد جزمی کافی است برای حجیت حرف های کسی که خبرهایش محتمل الحس و الحدس است.»، طبق این مبنا، این جواب و ترجیح روایت عیون به خاطر این که روایت «تحف» مرسل است، جواب تمامی نیست. لکن حتی طبق این مبنا هم این جواب تمام است؛ چرا که در کتاب «تحف» نویسنده این روایت را با «رُوی» نقل می کند و اسناد جزمی نمی دهد، پس معارضه با نقل عیون نمی کند و روایت عیون را ترجیح می دهیم.

اشکال: در مقدمه، کل کتابش را اسناد جزمی داده.

پاسخ: شاید به حسب غالب اینطور گفته باشد.

این جواب بعید است

به طور فنّی می توان این حرف را زد، ولی وجداناً بعید است که این قسمت (که قلم و دوات بیاورید) را حضرت نفرموده و رواتْ خودشان چنین کذبی را جعل کرده باشند؛ جعل نیاز به داعی دارد؛ چه انگیزه ای داشته اند بر این که نامه نوشتن حضرت را عوض کنند به این که «حضرت فرمودند: قلم و دوات بیاورید و املاکردند»؟!

اشکال: چرا بین فضل و امام را بررسی نمی کنید؟ فضل از پدرش نقل می کند.

پاسخ: نخیر؛ فضل خودش از اصحاب رضاست و در «علل» فرموده که خودش در مجالس بوده و اینها را نقل کرده است.

پاسخ سوم: شاید فضل بن شاذان از املاء حضرت به «کتابت» تعبیرکرده

جواب سوم این است که فضل بن شاذان از ثقات و اصحاب امام است، ایشان دارد اخبارمی کند که: این فرمایشات، «ما کتَبه الامام» است؛ اعم از این که حضرت خودشان مباشرت فرموده اند به نوشتن این نامه، یا به فضل بن سهل املاءفرموده اند. فضل بن شاذان شاید نسخه ی املاء حضرت به فضل بن سهل را بعداً پیداکرده و رفته از امام سؤال کرده: «این نوشته ها فرمایشات شماست؟» و حضرت هم تأییدکرده و فضل بن شاذان از آن به بعد این نوشته را به خود حضرت نسبت داده است.

یک نامه ای در نجف راجع به یکی از اعلام نجف منتشر شده بود به امضای شهیدمدنی، شهیدمدنی تکذیب کردند. یا آن اوائلی که ما نوجوان بودیم، فتوایی از مرحوم آقای حکیم جعل کردند که: «إذا دار الأمر بين الأعلم و المجاهد، فالمتعين هو المجاهد.» تا طلاب جوان حضرت امام را انتخاب کنند. بعد معلوم شد که این استفتاء دروغ است و امضای مرحوم حکیم را جعل کرده اند. بنابراین هر نامه ای هم سند می خواهد. اگر نامه ای که منسوب به آقای حکیم است را کسی برود از ایشان بپرسد که چنین چیزی فرموده اند یا نه و ایشان تأییدکنند، طبیعی است که از آن به بعد آن نوشته را به آقای حکیم نسبت بدهد. اینجا هم ممکن است فضل از امام سؤال کرده باشد و حضرت تأییدکرده باشند. بنابراین اخبار فضل از این که این مطالب مال امام است، یک اِخبار «محتمل الحس و الحدس»ی است که حجت است، کسی هم مناقشه نمی کند که حرف امام است. مثل این است که نامه ای از مرحوم امام منتشربشود، بعد ثقه ای مثل مشکینی بفرماید: «فرمایش امام است». پس ولو درواقع املاء بوده، ولی بعد از تأیید حضرت، فضل این نامه نوشتن را به خود حضرت نسبت داده است.

اشکال: در این صورت «کتَبه» صدق نمی کند و نباید فضل بن شاذان تعبیر به «کتبه» کند.

پاسخ: وقتی دارد اِخبارمی کند، با مسامحه از او می پذیریم.

شبهه ی چهارم: یکی از نسخ قید محل استدلال را ندارد

اما اشکال آخر این است که جمله ی مستدلٌّ بها در «عیون» همین بود که: «وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمْكَنَ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةٌ عَلَى النَّفْس .»(۱) ، با این که جامع احادیث شیعه» مقید است که «اختلاف نقل»ها را بیاورد، ولی این اختلاف از قلم افتاده است. عبارت «تحف» این است: «وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ بِاللِّسَانِ وَاجِب.»(۲) . نقل «تحف» قید «إذا أمكن» و «لم يكن خيفه على النفس» را ندارد. پس آن قیدی که به وسیله ی آن می خواهیم وجوب امربه معروف را قیدبزنیم به «عدم ضرر»، در نقل «تحف» نیست.

پاسخ اول: ارسال تحف

تخلص از این اشکال، به وجوهی ممکن است که بعضی اش همان است که در پاسخ به اشکال قبل گفته شد؛ اگر کسی بگوید: «روایات تحف، اصلاً حجت نیست.»، پس معارضه با نقل «عیون» نمی کند و اشتراط اثبات می شود.

اما اگر کسی بگوید: «هر دوی اینها حجت است»، راه برای تخلص آیا وجود دارد یا نه؟ چند راه وجود دارد:

پاسخ دوم: ترجیح سه سند

راه اول این است که بگوییم: آن روایت «عیون»، از سه طریق نقل شده و هر سه طریق بر آن جمله اتفاق داشته اند. سه راوی مختلف، و سه سند متفاوت صدوق نقل فرموده و هر سه سند متفاوت، واجد آن دو قید بود.

ص: ۴۷۶

۱- (۲) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۵.

۲- (۳) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص۴۲۱.

عدم حجیت نقل تحف به خاطر اطمینان بر خلاف

اگر سه نفر فتوای مرجعی را برای ما نقل کنند، اطمنیان برای ما حاصل می شود که درست نقل کرده اند. اینجا هم در اثر نقل سه راوی مختلف اگر برای کسی اطمینان پیدابشود، نقل «تحف» چون بر خلاف این اطمینان است، حجیت ندارد.

عدم حجیت نقل تحف به خاطر ظنّ بر خلاف

نقل سه نفر اگر برای کسی که وسواس دارد اطمینان آور نباشد، لااقل مظنون است؛ خیلی بعید است هر سه راوی اشتباه کرده باشند یا هر سه مثل هم جعل کرده باشند. پس نقل «تحف» اماره ای است که ظن بر خلافش داریم. و اماره ای که ظن بر خلافش داریم، بنا بر مسلک کسانی که می گویند: «حجت نیست»، باز «تحف» در این مقطع از حجیت ساقط می شود و حجیت برای «عیون» می ماند.(۱)

پاسخ سوم: اصالت عدم زیاده

راه سوم برای تخلّص از این اشکال، دوران بین زیاده و نقیصه است؛ اصالت «عدم زیاده» می گوید: «اصل بر این است که زیاده ها واقعیت دارد و راوی چیزی از خودش اضافه نکرده است.»، خصوصاً وقتی که مؤید بشود به تکرر نقل از روات مختلف در «عیون»، و به این که رواتش مذکور هستند، به خلاف «تحف» که رواتش مذکور نیست. پس اگر کسی هم «اصل عدم زیاده» را قبول داشته باشد که مسلک رایجی است، این هم یک پاسخ است.

ص: ۴۷۷

۱- (۴) - استاد شب زنده دار «اطمینان بر خلاف» را پاسخ اول قراردادند و «ظنّ بر خلاف» را پاسخ دوم قراردادند. لکن حقیر به نظرم رسید که اینها دو جواب در عرض هم نیستند؛ در اثر نقل سه نفر، یا اطمینان برای آدم حاصل می شود یا ظنّ، و در هر صورت، فقط یک پاسخ صادق است. مقرر.

بررسی اجمالی این قاعده

البته این قاعـده را ذیـل «لاضـرر و لا ضـرار» بحث کرده انـد. بزرگانی این قاعـده را قبول ندارنـد مثل امام، بزرگانی هم در آن تفصـیل قائلنـد؛ که اگر زیـاده هـایی است که خودبه خود به زبان می آیـد، این اصل در مورد آن جاری نیست؛ شایـد چون به ذهن راوی مأنوس بوده اضافه کرده است.

وجه اصالت «عـدم زیاده» هم که بارها گفته شـده، این است که انسان در اثر سـهو و نسـیان یادش می رود چیزی را بگوید، اما خیلی نـادر است که چیزی که اتفـاق نیفتـاده را بیـان کنـد. و ممکن است در دو نقـل متعارض به زیاده و نقیصه، راوی نقیصـه یادش رفته باشد آن قسمت را بگوید. لذا عقلا معمولاً زیاده را ترجیح می دهند.

اشـکال مرحوم امـام این است که: بیش از مظنّه ایجـادنمی کنـد، و در موارد جـدی (که آثـار بر آن بارمی شود) مثل دادگاه یا میراث(۱) ، چنین مظنه هایی حجت نیست.

ما هم بارها عرض کرده ایم که رکون عقلائی در موارد احتجاجات، بر این مظنه ها ثابت نیست. پس این راه، تمام نیست.

مؤید اول: قید «لسان»

خصوصاً که در نقل «تحف» یک قیـد دیگر هم هست: «باللسان واجب»؛ این «باللسان» محتمل است که فضل بن سـهل خواسـته جلوی کارهای عملی مثل جهاد را بگیرد، و الله العالم.

مؤید دوم: روایت اعمش

روایـت اعمش در همیـن کتـاب هم مـؤیِّد نقـل «عیـون» است؛ روایت اعمش هم عین روایت حضـرت رضـا همین دو قیـدِ «إذا أمکـن» و «لـم یکن خیفه علی النفس» را داشت؛ این روایت هم تأییـدمی کنـد که نقـلِ بـا اضـافه درست است و کسـی که این اضافه را نقل نکرده اشتباه کرده است. پس ولو روایت اعمش از نظر سند اشکال داشت، اما مؤید است.

۱- (۵) – مثلاًـ دو وصـیتنامه از میّتی دست دو نفر ثقه است؛ در یکی نوشـته شـده: «تمـام اموالم به اضـافه فلاـن مقـدار را به او بدهید»، در وصیت دیگر آن مقدار اضافه را ندارد.

نتیجه: این شبهه هم تمام نیست

پس این شبهه هم به خاطر همان اطمینانِ متولد از سه سندی که در «عیون» نقل شده مندفع است.

نتیجه: سند تمام است ولی فقط قسمتی از مدعا را اثبات می کند

بنابراینان روایت از نظر سندی تمام است، اما اشکالش فقط همان بود که عرض کردیم ظاهرش خوف جانی است، اما خوف مالی و عرضی را شامل نمی شود.

۳- مسعدهبن صدقه

روایت دیگری که صاحب جواهر به آن استدلال فرموده، روایت اول همین باب از «وسائل» است؛ «بَابُ اشْتِرَاطِ الْوُجُوبِ بِالْعِلْمِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْمُنْكَرِ وَ تَجْوِيزِ التَّأْثِيرِ وَ الْأَمْنِ مِنَ الضَّرَرِ »(۱) ، روایت اول، همان روایت مسعدهبن صدقه است. محل استدلال ما، این قسمت از روایت است: «وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَةِ مِنْ حَرَجٍ- إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عَدَدَ وَ لَا طَاعَةَ»(۲) ؛ کسی که آگاهی از احکام شریعت دارد، در این مدت خاموشی جنگ، اگر قوت عُدد و طاعتی نیست، بر آنها حرج و مشقتی از ناحیه ی وجوب امربه معروف نیست اگر قدرت ندارد. صاحب جواهر و عده ای از اعلام به این روایت استدلال کرده اند بر این که وجوب امربه معروف مشروط است به این که باید امن از ضرر باشد؛ چه جانی، چه مالی، و چه عِرضی، چه برای خودش و چه برای دیگران.

تقریب استدلال

حضرت می فرمایند: «حرجی نیست»؛ در صورتی حرج نیست که وقتی قدرت ندارد و اطاعت از او نمی شود، وجوبی نباشد.

ص: ۴۷۹

۱- (۶) وسائل الشیعه (آل البیت)، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۲۶، باب از ابواب، ح.
۲- (۷) وسائل الشیعه (آل البیت)، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۲۷، باب از ابواب، ح.

گفته اند: وقتی قدرت ندارد و همراه و همرزم ندارد، ضرر به او می رسد، و چون در این شرایط ضرر به او می رسد حضرت این سه شرط را قرارداده اند تا این که مورد ضرر واقع نشود. پس ولو کلمه ی «ضرر» یا «مفسده» در این روایت نیامده، ولی عرف می فهمد که اشتراط این امور، موضوعیت ندارد، بلکه طریقی است برای این که ضرر و مفسده به او واردنشود.

اشکال سندی

جواب از این استدلال، گاهی داده اند به این که دلالتش تمام است، ولی ضعف سند دارد؛ مسعدهبن صدقه وثاقتش ثابت نیست. این را قبلاً ـ بحث کرده ایم و وثاقتش را قبول کردیم، علاوه بر این که این روایت در کافی است و همین برای ما کافی است. بنابراین از نظر سند مشکلی نداریم.

اشکال دلالی

اشکال دلالی، این است که این مطلب، واضح نیست؛ چند احتمال در این جمله ی مبارکه وجود دارد:

احتمال اول: شرط، مجموع هر سه است

یک احتمال این است که این سه شرطی که به دنبال هم آمده، مجموعش شرط است؛ یعنی امربه معروف در صورتی واجب است که هم اطاعت بشود، هم قدرت هم داشته باشد، و هم عُدد داشته باشد و دیگران با او همراهی کنند؛ وقتی این سه باشد، وجوب هست. و وجوب وقتی نیست که هر سه نیست؛ مثلاً ـ اگر اطاعت هست ولی مثلاً ـ قدرت ندارد و درنتیجه ضرر به او واردمی شود، این هم واجب نیست. وجوب را در جایی نفی می کند که این سه عامل وجود نداشته باشد. می گوید: «اطاعت که نباشد، چرا ضررکنی؟!».

اما اینجا فرض ما این است که احتمال تأثیر می دهیم و بقیه ی شرایط وجوب هم هست، ولی فقط مشکل این است که ضرر به ما می خورد. این روایت، آن جایی را می گوید: «واجب نیست» که «لا ـ طاعةَ». پس طبق این احتمال، مجموع سه امر را دارد شرط می کند. پس وقتی واجب نیست که هر سه نباشد. اما اگر در جایی طاعت باشد ولی آن دو نباشد (که محل بحث ما همین است)، آیا باز هم وجوب را نفی می کند؟! ممکن است واجب باشد.

احتمال دوم: هر سه شرط ناظر به «احتمال تأثیر» است

احتمال دوم این است که می خواهد بگوید: شرط امربه معروف این است که اثر داشته باشد. اثر، این است که این کار بالاخره انجام بشود اگر واجب است، و ترک بشود اگر حرام است. اگر سر و کارت با یک آدم قلدر حرف نشنو است، اگر می خواهی حرفت اثر داشته باشد، باید قوّت و یاور داشته باشی. اگر با کسی مواجه هستی که اطاعت می کند یعنی با طوع و رغبت می پذیرد، امربه معروف واجب است. حضرت می فرماید: «جایی که هیچ کدام از این دو تا نیست؛ نه به طوع می پذیرد و نه زور داری که مجبورش کنی، این جا واجب نیست.»، پس این اشتراط، به همان شرط سابق برمی گردد که باید اثرگذار باشد، و هیچ ربطی به «ضرر» ندارد. بنارایِن مفاد این جمله ی شریفه قوت و عدد و طاعت، یک چیز را دارند بیان می کنند؛ آن جایی که جائر است و قلدر است و طوع و رغبت و اطاعتی ندارد و ظاهراً مورد روایت هم همانجاست، باید قوّت و عدد باشد. آن جایی که متدین است و طوع و رغبت هست و قبول می کند، «طاعت» مال اینجاست. وقتی که هیچ کدام از این دو نباشد، حرجی بر ما نیست در ترک امربه معروف. بنابراین اینطور ممکن است این حدیث شریف را معناکنیم.

شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت مسعدهبن صدقه) ۹۶/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی اشتراط/ نصوص خاصه/ روایت مسعدهبن صدقه)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در شرط چهارم بود که امربه معروف موجب ضرر نشود، نه بر خودش، و نه بر دیگران، چه عِرضی و مالی، و چه جانی. برای اثبات این شرط، به ادله ای استدلال شده، وارد بحث از نصوص شرعی شدیم و گفتیم که دو قسم است: نتیجه ی نصوص عامه این شد که فی نفسه به بعض نصوص عامه می توان استدلال کرد. و قسم دوم نصوصی است که در بحث امربه معروف واردشده، دو روایت را بررسی کردیم، روایت سوم، روایت مسعدهبن صدقه بود که حضرت فرمودند: «وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَةِ مِنْ حَرَجٍ- إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ وَ لَا عَدَدَ وَ لَا طَاعَةَ».(۱) تقریب استدلال و مناقشه اش عرض شد.

ص: ۴۸۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۱۲۷، أبواب الامر والنهی وما یناسبهما، باب۲، ح۱، ط آل البیت.

اشکال دلالی دوم: اختصاص این روایت به قیام و جهاد

اشکال دیگر این است که این روایت، ناظر به قیام در مقابل سلطه های جائر است برای براندازی آنها و دادن حق به دست کسی که شرعاً از طرف شارع، منسوب به این امور است؛ این را حضرت می فرمایند که وقتی قدرت نیست و یاوری وجود ندارد و مردم از او فرمانبرداری نمی کنند، در این موارد وظیفه ای نداریم؛ مثل خود ائمه در این دویست و اندی سال؛ که چون به حسب عادی که خدای متعال وظیفه شان را هم طبق همین جریان قرارداده، قدرت و عدّه ای نداشته اند. فلذا این

حدیث اصلاً ناظر به «امربه معروف» در معنای مصطلح نیست و لذا حضرت بحث «هُدنه» را پیش می آورد؛ واژه ی «هدنه» مال جایی است که مسأله ی درگیری و تشاجر بین مردم و حکومت است. کسی که دارد غیبت می کند اگر به او بگویی: «غیبت نکن»، ربطی به «هُدنه» ندارد! بنابراین به قرینه ی کلمه ی «هدنه» و به قرینه ی صدر روایت، این روایت اصلاً مال باب «قیام» است نه «امربه معروف». و در روایات مبارکات «امربه معروف» دو معنی دارد: معنای مصطلح و جهاد. و شاید آنچه سیدالشهدا فرمودند که قیام می کنند به خاطر امربه معروف،

پس اگر هم دلالت این روایت بر اشتراط امربه معروف به «عدم ضرر» تمام باشد، این روایت، مربوط به امربه معروف عادی نیست.

۴- یحیی الطویل

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ، عَنْ أَبِیهِ، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ یَحْیَی الطَّوِیلِ صَاحِبِ الْمِنْقَرِیِّ قال قَالَ أَبُو عَبْدِ اللّهِ علیه السلام: «إِنَّمَا یُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَیُنْهی عَنِ الْمُنْکَرِ مُؤْمِنٌ فَیَتَّعِظُ، أَوْ جَاهِلٌ فَیَتَعَلَّمُ، وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَیْفٍ فَلَا»(۱) .

ص: ۴۸۲

۱- (۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۹، ص۴۹۷، ط دار الحدیث.

قبلاً این روایت را بـا «اختلاف نسخه»هـایی که داشت خوانـدیم؛ مثلاً صـاحب جواهر اینجوری نقـل می کنـد که: «إنما یؤمر بالمعروف و ینهی عن المنکر مؤمن متیقظ أو جاهل متعلم»(۱) . این روایت را قبلًا مفصلًا سنداً و دلالتاً بحث کردیم.

صـاحب جواهر و همچنین جماعتی از محققین که به این روایت اسـتدلال کرده انـد، تقریبی برای آن ذکرنکرده انـد. و آنهایی هم که اسـتدلال به این روایت را تقریب کرده اند، به ذیل این روایت اسـتدلال کرده اند. تقریب اسـتدلال به این روایت، به دو گونه ممکن است: استدلال به ذیل این روایت، و استدلال به صدر این روایت.

استدلال به ذیل

حضرت در ذیل این روایت می فرمایند که امربه معروفِ صاحب سوط و سیف، واجب نیست.

تقریب استدلال

استدلال به ذیل این روایت که معروف تر است را به دو بیان می توانیم تقریب کنیم:

بیان اول: الغاء خصوصیت و تعدی به مطلق ضرر

سوط (تازیانه) و سـیف (شمشـیر)، معمولاً وسـیله ی برای اضـرار به دیگری است، چه به حق (مثل اجرای حدود) باشد و چه به ظلـم باشـد. چـون ایـن دو وسـیله بـه حسـب غـالب و متعـارف، وسـیله ی اضـرار بـه دیگران است، به تنـاسب حکم و موضـوع اسـتظهارمی شود که همین جهت «اضـرار به غیر» مورد نظر است؛ یعنی می خواهد بگوید: درباره ی کسـی که دارای وسیله ی ضرررسانـدن به دیگران است، امربه معروف چنین شخصـی واجب نیست؛ چون باعث تضـرر می شود. پس، از تناسب حکم و موضوع (که این دو وسـیله برای اضرار به غیر هستند) استفاده می شود که: صاحب سوط و سیف را چون ضرر به ما می رساند واجب نیست امربه معروف کنیم.

۱- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمّدحسن النّجفی، ج ۲۱، ص۳۶۸.

وقتی نسبت به صاحب سوط و سیف واجب نبود، به موارد دیگری که موجب ضرر می شود هم تعدی می کنیم، اگرچه صاحب سوط و سیف نباشد؛ چون احتمال فرق نمی دهیم بین «ضرری که از ناحیه ی سوط و سیف به ما می رسد» با «ضرری که از ناحیه ی سوط و سیف نباشد». پس ولو این روایت شریفه فقط در مورد صاحب سوط و سیف دلالت می کند که امربه معروف واجب نیست، اما چون عرفاً احتمال فرق بین این ضرر با ضررهای دیگر نمی دهیم، پس تعدی می کنیم به این که هر جا ضرر وجود دارد و یا مفسده ای وجود دارد، امربه معروف واجب نیست.

بیان دوم: کنایه

بیان دوم این است که بگوییم: این جمله، کنایه از «ضرر» است. نه این که حکم را در خصوص صاحب سوط و سیف اثبات می کند و بعد ما به الغاء خصوصیت و عدم احتمال فرق تعدی می کنیم، بلکه اصلاً خود کلام، کنایه است از آن جایی که ضرر دارد؛ مثل آن جایی که فرموده: «زید کثیر الرماد است» و به خصوص «رماد» کاری ندارد؛ ممکن است اثر مهمان نوازی اش به غیر از کثرت رماد باشد، بلکه مقصودش فقط همین است که سخاوتمند است. اینجا هم می خواهد کنایه بزند از این که: «آن جایی که ضرری به شما واردمی شود، امربه معروف واجب نیست.».

جامع دو بیان: به تناسب حکم و موضوع، علت عدم وجوب، ضرر است

جامع دو بیان این است که به تناسب حکم (عدم وجوب امربه معروف) و موضوع (صاحب سوط و سیف) که نام این دو آلت و وسیله ی ضرری را بیان فرموده، استظهارمی شود که می خواهد بفرماید: علتش ضرررساندن است؛ یا در مورد خاص (که در این صورت تعدی می کنیم به مطلق ضرر به خاطر عدم احتمال فرق)، یا این که کنایه است از این که ضرری نباشد.

ص: ۴۸۴

مناقشه: احتمال دارد این جمله اشاره به شرط «احتمال تأثیر» داشته باشد

ممکن است این تقریب محل اشکال واقع بشود به این که اگر این جمله ی مبارکه منفرداً در لسان یک روایتی واردشده بود که مثلاً- «لا-یجب الأمر بالمعروف و النهی عن صاحب السوط و السوف»، ممکن بود چنین استظهاری درست باشد. اما در این روایت، مقابله هست بین این جمله با دو جمله ی قبل؛ از دو جمله قبل، استفاده ی «شرط تأثیر» می شود؛ حضرت می فرماید: «إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ، أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ، وَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا»(1) ؛ یعنی همانا امربه معروف و نهی ازمنکر، در جایی است که اثر دارد؛ مثلاً مؤمنی است که حالت پذیرش در او هست، یا جاهلی است که گوش فرامی دهد و یادمی گیرد. اما صاحب سوط و سیف اینطور نیست و امربه معروفِ او اثر ندارد. پس چون حضرت قبل از این جمله شرط «اتّعاظ و تأثیر» را مطرح فرموده اند، احتمال دارد این جمله ی «صاحب سوط أو سیف» نظر داشته باشد به آن حالت نفسی که باعث عدم پذیرشِ نصایح و امر و نهیِ دیگران می شود، نه این که اشاره داشته باشد به «ضرر».

اما چرا از این حالت نفسی به «صاحب سوط و سیف» تعبیرشده؟ چون این حالت را غالباً آدم های قدرتمند و صاحب سلطه دارند؛ این قدرت، در دل صاحبانش غروری ایجادمی کند که باعث می شود خودشان را بالاتر از دیگران ببینند و نصیحت پذیری از دیگران نداشته باشند.

پس درست است که سیف و سوط، دو آلت برای اضرار به دیگران است و ممکن است کنایه از اضرار باشد، اما چون صاحب سوط و سیف معمولاً یک حالت نفسی هم دارد که باعث عدم پذیرش می شود، پس ممکن است اشاره باشد به شرط عدم پذیرش. اگر این جمله در کنار آن جملات قبلی که اشاره به شرط «پذیرش» دارد قرارنگرفته بود، ممکن بود به آن تقریبی که مستدِلّ بیان کرد اعتمادکنیم و آن معنا را استظهارکنیم. اما چون در این سیاق واردشده که حضرت قبلش فرموده اند: «امربه معروفِ کسی واجب است که اگر به او بگویی، می پذیرد و متّعظ می شود.»، احتمال می دهیم که این جمله ی «صاحب سوط و سیف» درباره ی کسی است که شرط پذیرش را نداشته باشد؛ یعنی اگر امربه معروفِ صاحب سوط و سیف هم واجب نیست، به خاطر «عدم اتّعاظ»ش است (چون چنین آدم هایی معمولاً- چنین حالت نفسانی ای را دارند)، نه به خاطر ضرررساندنش. فلذا این ذیل، از آن جایی که ما مطمئن به تأثیر هستیم ولو ضرر هم برساند، شامل آنجا نمی شود و وجوب امربه معروف را در آنجا نفی نمی کند.

ص: ۴۸۵

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۹، ص۴۹۷، ط دار الحدیث.

بنـابراین چون در آن سـیاق واقع شـده که قبلش حضـرت دربـاره ی شـرط «تـأثیر» صـحبت می کننـد و این ذیل هم قابلیت این مطلب را دارد که حضـرت بخواهنـد همان شـرط را افاده کنند، فلذا به خاطر وحدت سـیاق، یا اسـتظهارمی شود که این روایت صدراً و ذیلاً اشتراط تأثیر را بیان می کند، یا لااقل مردد می شویم که: «این ذیل آیا اشتراط تأثیر را دارد بیان می کند یا شـرط چهارم یعنی عدم ضرر را؟». فلذا استدلال به ذیل این روایت، با توجه به این مناقشه تمام نیست.

سؤال: شما به قرینه ی صدر، ذیل را معناکردید، آیا می شود به قرینه ی ذیل، صدر را تفسیر کرد؟

پاسخ: خیر؛ چون صدر اظهر است، ولی ذیل دوپهلوی است.

استدلال به صدر روایت

برای اثبات شرط چهارم، به صدر این روایت هم ممکن است استدلال بشود:

تقریب استدلال به صدر این روایت: اتّعاظ مقارن است با عدم ضرر

صـدر این روایت، موارد وجوب امربه معروف را حصـرمی کند به جایی که «یتّعظ و یتعلّم»؛ پس مورد را حصـرمی کند به این دو تا. و روشن است که «مؤمن متّعظ» که این حالت «نصـیحت پذیری» را دارد و همچنین «جاهل متعلّم»، در مقام اضرار به آمر و ناهی اش برنمی آید. پس صدر این روایت، امربه معروف را فقط در جایی واجب می کند که اضـرار از طرف کسـی که امر و نهی می شود وجود نداشـته باشـد؛ چون مؤمنی که متّعظ و متعلّم است، به حسَب عادت، در صـدد اضـرار به آمر و ناهی اش برنمی آید. همانطور که شاعر گفته:

ترسم از دوستی که اخلاق بَدم حسن نماید

عیبم هنر و کمال بیند خارم گل و یاسمن نماید

کو دشمن شورچشم بی باک کو عیب مرا به من نماید؟!

ص: ۴۸۶

کسی که اینچنین است که اگر دشمن شورچشمش عیبش را به او می گوید بپذیرد، نه تنها در مقام اضرارش برنمی آید، بلکه از او تشکر هم می کند. خدا کند که همه ی ما اینطور باشیم که وقتی عیب مان را به ما بگویند، خوشحال بشویم.

بنـابراین این روایت چون مورد امربه معروف را منحصـرکرده به اینجـا، و چون اینجـا جایی است که مصونیت از اضـرار داریم، بنابراین از این روایت این شـرط استفاده می شود که آن جایی واجب است امربه معروف کنیم که چنین مصونیتی وجود داشته باشد. روشن است که استدلال به صدر برای اثبات این شرط (به جای اثبات شرط «تأثیر») ضعیف تر از استدلال به ذیل است.

مناقشات

این تقریب هم محل ماقشه است به وجوه عدیده:

مناقشه ی اول: از صرف مقارنه «اشتراط» فهمیده نمی شود

لو سلّمنا که شـرط سوم همیشه مقـارن باشـد بـا شـرط چهـارم، از مجرد مقـارنه «اشتراط» برداشت نمی شود؛ یعنی آدم متّعظ و آدمی که قبول می کنـد و متعلّم است، چون این حـالتِ اتّعـاظ و تعلّم در او هست، قهراً این حالت مقارنه دارد با این که ضـرر نمی رساند. و این، غیر از این است که شارع «ضـررنرساندن» را شـرط کرده باشد. مثلاً در باب «صلات» آیا می توانید بگویید: «یکی از شـرایط صـلات، عبـارت اسـت از پشـت کردن بـه نقطه ی مقابـل قبله.»؟! چرا نمی تـوانین چنین شـرطی برای صـلات بگذاریم؟ چون شارع فقط گفته: «اسـتقبِل القبله»؛ شـرط فقط اسـتقبال قبله است، و اسـتقبال قبله مقارن و ملازم و همراه است با اسـتدبار نقطه ی مقابل. این ملازمه و مقارن بودن، باعث نمی شود که اشتراط شرعی از آن استفاده بشود. اینجا هم فرموده: «به کسـی امر و نهی کن که اثر دارد»، سلّمنا که: «این اثرداشـتن، ملازمه دارد با این که ضـرری به انسان نمی رساند.»، معنای این مقـارنه و ملازمه، اشتراط «عـدم اضـرار» نیست. فلـذا نمی توانیم بگوییم: «یکی از شـروط شـرعیه ی امربه معروف، عـدم ضـرر است.».

مناقشه ی دوم: ممکن است از ناحیه ی غیرمتّعظ ضرر برسد

ثانیاً اشکال دوم این است که این مقارنه درست نیست؛ چون ضرری که محل کلام است، فقط از ناحیه ی مأمور و منهیّ نیست، بلکه مطلق است؛ ممکن است از ناحیه ی دیگری باشد؛ «إنما یؤمر بالمعروف و یُنهی عن المنکر مؤمن فیتّعظ»، حتی اگر از ناحیه ی دیگران ضرری به انسان برسد. مثلاً شما اگر در یک حکومت غیرالهی به کسی بگویید: «حجابت را مراعات کن»، ممکن است آن شخص قبول کند اما دولت بیاید یقه ی ما را بچسبد که: «چرا او را به حجاب امرکردی؟!». یا ممکن است مؤمن متّعظی در جمعی باشد که نزدیکانش متعرض آمر و ناهی بشوند. یک آقایی دوست ما بود، به خاطر علاقه ی شدیدی که به طلبگی داشت، آمده بود طلبه شده بود، ولی پدرش خیلی مخالف بود؛ به قم آمده بود خدمت بعضی از آقایان رفته بود گفته بود: «من ده میلیون می دهم، شما این را بدهید من ببرم»! پس اینطور نیست که امربه معروفِ مؤمن متّعظ همیشه مقارن با عدم ضرر باشد.

بلکه حتی ممکن است به حسب اطلاق این روایت بگوییم: «امربه معروفِ مؤمن متّعظ، حتی آن جایی که از ناحیه ی دیگران ضرر برای ما دارد، واجب است.» و درنتیجه عکس مدعای ما در شرط چهارم را اثبات کند. بنابراین این مقارنه ی بین «اتّعاظ» با «مصونیت از ضرر» تمام نیست.

مناقشه ی سوم: ممکن است از ناحیه ی خود متّعظ هم ضرر برسد

ثالثاً حتی مقارنه ی بین «متّعظ بودن» با «ضررندیدن از طرف او» هم تمام نیست؛ چون ممکن است بگوییم: «شرط، اتّعاظ است، ولو بعد اللتیا و التی»؛ مگر هر متّعظی اینجوری است که به صرف گفتن، بپذیرد؟! فلذا قبلاً در عبارات تحریرالوسیله ی مرحوم امام دیدیم، بعداً هم در «مراتب امربه معروف» می آید که اگر یک بار بگویی اثر نداشت ولی اگر دو بار بگویی اثر دارد، باید دو بار بگویی. اینجور نیست که شرط «تأثیر» این باشد که امربه معروف فقط آن جایی واجب است که به مجرد این که همان اول گفتی، بپذیرد. پس «یتّعظ» به این معناست که: «می دانی بالاخره اثر دارد»، ولو بعد از این که دوسه تا مشت هم به شما بزنند و شما هم تحمل کنی و بگویی: «عزیزم! حالا این مشت ها را زدی. ولی دیگه تکرارنکن.»، بنابراین اینطور نیست که «اتّعاظ» همیشه ملازمه داشته باشد با این که آدمی باشد که هیچ ضرری به ما نمی زند و از اولْ حالت اتّعاظ داشته و دنبال واعظی می گشته که او را نصیحت کند. بنابراین از این روایت، نه تنها اشتراط اثبات نمی شود، بلکه ممکن است کسی بگوید: این روایت به خاطر اطلاقش «عدم اشتراط» را اثبات می کند، کسی که درنهایت می پذیرد، امربه معروفش واجب است اگرچه ابتدا که به او بگوییم، ضررهایی به ما برساند.

مناقشه ی چهارم دلالت «إنما» بر حصر

آخرین مناقشه این است که استدلال به صدر این روایت برای اثبات شرط چهارم، مبنی بر دلالت «إنما» بر «حصر» است؛ به این صورت که بگوییم: «فقط امربه معروف کسی واجب است که متّعظ است و ضرری به ما نمی رساند، پس امربه معروفِ کسی که به ما ضررمی رساند واجب نیست.». ولی اگر از «إنما» حصر را نفهمیدیم و گفتیم: «ممکن است این روایت می خواهد مورد اهمّ را ذکرکند بدون این که دلالت بر حصر کند.»، در این صورت از این روایت استفاده نمی شود: «در مواردی که امرشونده متّعظ نیست و ممکن است ضرر برساند، امربه معروفش واجب نیست.».

البته درست است که یک قول در اصول این است که: «إنما، دلالت بر حصر می کند.»، ولکن محققینی مثل مرحوم امام می فرمایند: «إنما، از ادات حصر شمرده نمی شود، از قرائن باید فهمید.». فلذا اگر کسی دلالت «إنما» بر «حصر» را انکارکرد، نمی تواند به این روایت استدلال کند برای اثبات شرط چهارم.

مناقشه ی پنجم: صدور این روایت، از دو جهت محل اشکال است

قدیناقش به این که ولو دلالت را بپذیریم، صدورش محل اشکال است؛ یا به این جهت که راویِ ناقل از امام که یحیی الطویل باشد، حالش مجهول است. یا از این ناحیه که مشهور (اگر نگوییم: «جمیع») از مفاد این روایت اعراض کرده اند؛ چون مشهور «احتمال تأثیر» را شرط کرده اند، درحالی که این روایت می فرماید: «إنما یؤمر مؤمن فیتّعظ»، پس خود تأثیر واقعی را شرط می کند و درنتیجه در جایی که شک در تأثیر داریم، امربه معروف واجب نیست؛ چون شرط «تأثیر واقعی» احرازنشده است(1) ، درنتیجه موارد وجوب امربه معروف بسیار نادر می شود و لذا لایُفتی به، یا لااقل یا یَفتی به المشهور. بنابراین صدور این روایت، از این دو جهت، محل اشکال است.

۱- (۵) مثل وقتی که شک می کنیم: «آیا ماه رمضان شده یا نه؟»، روزه بر ما واجب نیست.

جواب از اشکال سندی

یحیی الطویل درست است که توثیق خاص ندارد، ولی جرح هم ندارد، و طبق سند کافی، در اینجا ابن ابی عمیر به سند معتبر از او نقل می کند. به علاوه ی این که این روایت را رواها الصدوق فی الخصال عن أبیه عن سعد یعقوب بن یزید عن ابن ابی عمیر عن یحیی الطویل، این سند، بی دغدغه تر است؛ چون مثلاً یعقوب بن یزید را، هم شیخ توثیق کرده هم نجاشی. اما به آن سند کافی، به خاطر اشتمالش بر ابراهیم بن هاشم، عده ای به آن «حسنه» می گویند، عده ای به آن «مصحَّحه»(۱) می گویند و عده ای هم «صحیحه» می گویند. البته تحقیق این است که وثاقت ابراهیم بن هاشم ثابت است، ولی بسیاری از بزرگان وثاقات او را ثابت نمی دانند و می گویند: «ممدوح است» و لذا بعضی تعبیر به «حسنه» می کنند و بعضی هم به «مصحَّحه» تعبیرمی کنند. پس به همین روایت در کافی و به سند بی دغدغه ترِ «خصال» ثابت است که «ابن ابی عمیر یروی عن یحیی الطویل». و ابن ابی عمیر از کسانی است که شیخ شهادت داده به این که: «لایروی و لایُرسل إلا عن ثقه»، پس یحیی الطویل هم ثقه است.

جواب از اشکال صدوری

جواب از اشکال دوم را باید ببینیم: قبلاً چی گفته ایم. امروز به ذهنم نیامد که قبلاً چی گفته ایم.

شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص خاصه / روایات پنجم تا هفتم) ۹۶/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص خاصه / روایات پنجم تا هفتم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایاتی بود که برای اثبات شرط چهارم به آنها استدلال شده بود.

۵- مفضل بن یزید

روایت دیگر مفضل بن یزید است: «عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي يَا مُفَضَّلُ مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ لَمْ يُؤْجَرْ عَلَيْهَا وَ لَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا.»(۲) : کسی که متعرض سلطان جائری بشود و در نتیجه ی این تعرض، بلایی به او برسد، خداوند به او پاداشی نمی دهد، بلکه حتی صبر تحمل را هم به او نمی دهد و لذا مصیبت مضاعف می شود. از این روایت استفاده کرده اند که امربه معروف مشروط است به این که بلیه ای که همان «ضرر» است، دامنگیر انسان نشود.

۱- (۶) یعنی صحیح نیست، اما عمل صحیح با آن می شود.

۲- (۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۶۰، ط الإسلامیه.

البته این روایت متعرض ضرردیدن غیر آمر نیست، الا این که به الغاء خصوصیت بگوییم: «عرفاً فرقی نیست»، یا به خاطر اجماع مرکب و عدم قول به فصل بگوییم: «فرقی نیست» و درنتیجه تعدی کنیم به مواردی که ضرر به غیر آمر هم برسد.

مناقشات صدوری

مناقشه ی اول: سند

در جواب از استدلال به این روایت، عده ای فرموده اند: دلالت تمام است لکن سندش تمام نیست؛ چون راوی از امام، مفضل بن یزید است، و او هم مجهول است؛ مهمل نیست که نامش را هم نبرده باشند، اسمش را برده اند ولی جرح یا تعدیلی ندارد.

این اشکال، به وجوهی قابل دفع است:

پاسخ اول: کافی

وجه اول این است که این کتاب، در کافی شریف است

پاسخ دوم: شهادت شیخ به حجیت مراسیل ابن ابی عمیر

راوی مفضل بن یزید، ابن ابی عمیر است، و سند این روایت تا ابن ابی عمیر تمام است، و ابن ابی عمیر از کسانی است که به شهادت شیخ در عدّه: «لایروی و لایرسل إلا عن ثقه»، کما این که شهیدصدر(۱) (۲) و محقق خوئی(۳) (۴) هم این شهادت را قبول کرده اند.

۱- (۲) یتمّ الاعتداد بها لا کشهادات حسّیه و إنّما کقرائن تتظافر مع بعضها البعض و لو بُنی علی حدسیتها.

۲- (۳) بحوث فی مبانی علم الرجال، الشیخ محمد السند، ص۸۹.

۳- (۴) أقول: الأصل فی هذه الدعوی هو الشیخ- قدس سره-، فقد قال فی أواخر بحثه عن خبر الواحد فی کتاب العده: «...سوّت الطائفه بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی نصر، و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عمن یوثق به، و بین ما أسنده غیرهم...». و لکن هذه الدعوی باطله، فإنها اجتهاد من الشیخ قد استنبطه من اعتقاده تسویه الأصحاب بین مراسیل هؤلاء و مسانید غیرهم. و هذا لا یتم. أولا: بأن التسویه المزبوره لم تثبت، و إن ذکرها النجاشی أیضا ...

۴- (۵) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، السید أبو القاسم الموسوی الخوئی، ج ۱، ص۶۱.

پاسخ سوم: اصحاب اجماع

ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است؛ جزء آن هجده نفری است که کشّی گفته: «أَجْمَعَتِ الْعِصَابَهُ عَلَی تَصْحِیحِ مَا یَصِحُّ مِنْ هَؤُلَاءِ وَ تَصْدِیقِهِمْ لِمَا یَقُولُونَ»(۱) ؛ البته این پاسخ، بنا بر برداشت صاحب جواهر ظاهراً(۲) (۳) یا حاجی نوری مسلّماً (۴) (۵) از این کلام است که فرموده اند: معنای این عبارت این است که اگر ثابت شد، اصحاب اجماع کلامی را نقل کرده اند، لایُنظَر إلی مَن بعدهم: اگر سند تا اصحاب اجماع تمام بود، بعدش ولو ضعفا باشند، اشکالی ندارد.

فرق این وجه با وجه قبلی این است که راه قبلی می گفت: «این آدم از ثقات نقل می کند»، پس وثاقات قبلی ها را هم اثبات می کرد. اما این راه، وثاقت وسائط بین این اصحاب اجماع با معصومین را ثابت نمی کند، ولی سند را تصحیح می کند؛ شاید به قرینه ای غیر از راوی فهمیده اند که کلام معصوم است و نقل کرده اند.

اگر کسی این مبنا را بپذیرد که «اصحاب اجماع» به این معنی است، این هم یک وجه است. ولی ما خودمان این مبنا را نپذیرفتیم.

پاسخ چهارم: اعتماد بزرگان

این روایت، هم مورد عنایت کلینی است هم شیخ طوسی و هم صدوق که در عقاب الاعمال به سند خودش از مفضل بن عمر نقل کرده، که این، مؤید نقل قبلی هم می شود. الا این که نقل صدوق مفضل بن عمر است، فلذا یک دغدغه ای داریم که: «آیا مفضل بن عمر همان مفضل بن یزید است یا خیر؟»، ولی چون در کافی است، این جهت خیلی مهم نیست.

ص: ۴۹۲

۱- (۶) رجال الکشی، ص۳۷۵.

۲- (۷) أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنه، فلا یقدح ضعف من بعده علی أحد الوجهین فی تفسیرها.

۳- (۸) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمّدحسن النّجفی، ج ۲، ص۳۱۶.

۴- (۹) أنّ الإجماع المذکور من أمارات الوثاقه.

۵- (۱۰) خاتمه المستدرک، المحدّث النوری، ج ۱، ص۴۳.

سؤال: آیا اصحاب ائمه اسم فرزندان شان را امثال «یزید» می گذاشته اند؟

پاسخ: اولاً «یزید» اسم پدرش است، ثانیاً در فرزندان ائمه عمر و عثمان هم هست.

مناقشه ی دوم: تعارض

این روایت معارض است با روایتی که در خصوص «سلطان جائر» واردشـده و گفته که این، بهترین عمل است. این که آیا این مناقشه به استدلال به این روایت، تمام است یا نه؟»، می گذاریم برای بعد که معارض های این روایت را می خوانیم.

مناقشه ی دلالی: نهی از قیام علیه سلطان جائر

همانطور که در روایت مسعدهبن صـدقه گفته شـد، قـدیقال که این روایت، ناظر است به آن قسم از امربه معروفی که هدفش این است که متعرض سـلطه ی جائر بشود و ساقطش کنـد و حکومت دیگری تشـکیل بدهـد، نه امربه معروف های متـداول؛ به قرینه ی این که روی عنوان «جائر» تکیه شده و موضوع «جائر» قرارداده شده و جورش هم این است که به ناحق به مردم مسـلط شده است. این، نهایت مطلبی است که ممکن است در مقام دلالت گفته بشود. بعد که روایات معارض را می خوانیم، دومرتبه به این روایت برمی گردیم.

سؤال: دلالت اخص شد یا خارج از محل بحث شد؟

پاسخ: خارج از محل بحث شد.

۶- ابان بن صلت

روایت دیگری که به آن اسـتدلال می شود، روایت هفتم همین بـاب دوم از ابواب امربه معروف است: «أَبِی رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ جَاءَ قَوْمٌ بِخُرَاسَانَ إِلَی الرِّضَا ع فَقَالُوا إِنَّ قَوْماً مِنْ أَهْلِ بَیْتِکَ یَتَعَاطَوْنَ أُمُوراً قَبِیحَةً فَلَوْ نَهَیْتَهُمْ عَنْهَا فَقَالَ لَا أَفْعَلُ فَقِیلَ [وَ لِمَ فَقَالَ لِأَنِّی سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ النَّصِیحَةُ خَشِنَةٌ»(۱) .

تقریب استدلال به این روایت

۱- (۱۱) علل الشرائع، الشیخ الصدوق، ج ۲، ص۵۸۱.

به این روایت هم استدلال شده به این بیان که ظاهر عرفی این است که حضرت به امری استدلال می کنند که مستلزم ضرر و مفسده است؛ چون حضرت می فرمایند: «چون خشن است و آنها عکس العمل نشان می دهند، پس من نمی گویم.»؛ امربه معروف اگر مطلقاً واجب بود ولو ضرری باشد، حضرت نمی فرمودند: «لاافعل». مشکل دلالیِ روایت قبلی را هم ندارد که ابتداءً دلالت بر ضرر به خودش کند سپس به الغاء خصوصیت یا عدم قول به فصل، به «ضرر به غیر» هم تعمیمش بدهیم؛ چون به اطلاقش شامل ضرر بر دیگران هم می شود.

خشونت، در مواردی مقطوع است، در مواردی مظنون است، در مواردی خوف. وقتی که امربه معروف خشن باشد، خوف این هست که مضرتی به انسان برسد. پس حتی در فرض عدم احراز ضرر بلکه به مجرد خوف ضرر، امربه معروف واجب نیست.

مناقشات

از نظر سند مشکلی ندارد. از نظر دلالت قبلًا این روایت را بحث کرده ایم و مناقشاتی در استدلال به این روایت هست:

مناقشه ی اول: این قضیه، خارجیه است

یکی این که این قضیه، قضیه ی خارجیه است؛ راجع به اهل بیتی است. حضرت فرمودند: این کار را نمی کنم؛ چون پدرم فرمودند: «نصیحت خشن است» و این کار من، آتش را شعله ورتر می کند. پس لعل چون قضیه مال مورد خاصی است، حضرت در آنجا می دانند که مزاحم اهمّ وجود دارد، چون آن مزاحم اهمّ هست و حضرت آنها را می شناسند، امربه معروف شان نمی کنند.

خیلی جاها که به فعل امام استنادمی شود، همینطور جواب داده می شود؛ مثلاً ـ اگر امام در مقابل یک سیره و بناء عقلایی سکوت کرد، چرا این سکوت دلیل بر حجیت است؟ گفته اند: «به خاطر وجوب امر به معروف؛ اگر خلاف شرع بود، امام نباید سکوت می کرد.»؛ آنجا جواب داده می شود که اگرچه امربه معروف واجب است، ولی ممکن است در قبالش با اهمّی تزاحم کرده باشد که لازم باشد حضرت به خاطر آن مصلحت اهمّ و مثلًا تدریجی بودن ترویج احکام سکوت کنند. پس نمی توانیم بگوییم: «این کار که سیره ی عقلاـ بر آن هست، حرام نیست به خاطر ادله ی امربه معروف.». یا مثلاًـ به «ارشاد جاهلهم» استنادمی کنند، اشکال آن هم همین است؛ که اگرچه ارشاد جاهل واجب است، ولی ممکن است متزاحم با امر اهمی شده باشد. بنابراین فعل امام در این موارد که می فرمایند: «لاافعل»، یک کار شخصی است و ممکن است حضرت موازین شخصی را تطبیق داده باشند.

خصوصاً که وجوب امربه معروف، از ضروریات ادیـان است؛ پس اگر خشونت بـاعث عـدم وجوب می شود، این خلاف آن مطلب ضروری است که شارع این خشونت را واجب کرده. پس به این قرینه ی مسلّمه ی عامّه باید بگوییم: اینجا یک خشونت ویژه ای بوده که باعث توالی ای می شده که تزاحم با امور اهمّی پیش می آمده.

مناقشه ی دوم: ممکن است مرتکب حرام نبوده اند

ثانیاً آنها که نگفته انـد: «کار حرام»، ممکن است قبـح عرفی و اجتماعی داشـته؛ مثلًا در کوچه می نشسـته انـد، یا مثلًا درِ قهوه خـانه می نشسـته انـد، یـا با آدم هایی که در شأن ذریه ی پیغمبر نبوده نسـشت و برخاست می کرده انـد. قبحش هم قبـح عرفی است و امربه معروفش واجب نیست.

اشکال: چرا حضرت به نحوی امربه معروف نکردند که خشن نباشد؟

پاسخ: ذات نصیحت، این خشونت را دارد.

۷- داود رقّی

روایت آخر، روایت سـیزدهم از بـاب امربه معروف است: «بـاب کراهه التعرض لمـا لایطیق و الـدخول فی ما یوجب الاعتـذار»: روایت اول این باب: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـی عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّیِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ لَا یَنْبَغِی لِلْمُؤْمِنِ أَنْ یُذِلَّ نَفْسَهُ قِیلَ لَهُ وَ کَیْفَ یُذِلُّ نَفْسَهُ قَالَ یَتَعَرَّضُ لِمَا لَا یُطِیقُ.»(۱) .

تقریب استدلال به این روایت

اگر انسان کاری کنـد که در قبال آن، مفسـده ی «زهاق نفس» باشـد و بکشـندش، عرف می گوید: «طاقت این کار را ندارد». «طاقت نـدارد»، هم آن جایی درست است که نتواند انجام بدهد، یا در قبال انجام دادنش می کشـندش. فرد جلیّ «لایطیق» این است که اصـلاً قـدرت نـدارد، ولکن آن جـایی هم صـادق است که مسـتلزم حرج شدیـدی است مثـل کشـتن یـا قطع عضو یا آبروریزی مطلـق یـا ازدست دادن همه ی اموال. حضـرت اینجـا می فرماینـد: تعرض لمـا لاـیطیق، شایسـته ی مؤمن نیست، پس شامل همه ی مواردی که ضرر هست می شود.

ص: ۴۹۵

۱- (۱۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۶۴، ط الإسلامیه.

این «لایطیق» نسبت به خودش قهراً درست است. نسبت به اهلش اگر منجر به کشتن آنها بشود، «لایطیق» صادق است. اما نسبت به دیگران بایـد گفت که به همان دو بیانی که قبلًا گفتیم، یا به این که عرفاً بعیـد است فرقی باشد، یا به عدم الفصل تعدی می کنیم.

مناقشه ی اول: عموم و خصوص من وجه

این روایت شـریفه را قبلاًـ مفصـلًا سـنداً و دلالتـاً بحث کردیم و گفتیم: نسـبت بین این روایت با ادله ی امربه معروف، عموم و خصـوص من وجه است و دربـاره ی «عموم و خصوص من وجه» اگر گفـتیم که اعمـال مرجحـات می شود و مـا وافق الکتـاب مقدم می شود، پس اینجا ادله ی امربه معروف در مورد «تعارض» مقدم می شود؛ چون موافق با کتاب است.

این روایت مباحث دیگری هم دارد که إن شاءالله جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

نتیجه ی بحث این شد که روایات خاصه ی وارده در مقام، برای اثبات تمام مدعا، تمام نیست؛ یا ضعف سند داشتند، یا ضعف دلالـت. روایت عیون که فضـل بن شاذان نقل کرده بود که خوف بر نفس نباشـد و اَمکَنه ذلک، دلالتش را قبول کردیم، لکن گفتیم: فقـط جایی که ضـرر جانی باشـد را شامل می شود و نمی توان به سایر ضـررها تعـدی کرد؛ نمی شود از اشـدّ به اخفّ تعدیه کرد.

خلاصه ی ادله ی مثبت اشتراط

بنـابراین فقط دو مسـتند «لاحرج» و «لاضـرر» را داریم. پس درست است که اطلاقات امربه معروف، موارد ضـرری را هم شامل می شود، اما دلیل «لاضرر» تقییدش می کند.

ص: ۴۹۶

دلیل مهم دیگر این است که اطلاقات امربه معروف انصـراف دارد از آن جایی که ضررهای جانی یا ضررهای طرفی و عضوی به وجود می آیـد؛ مثلاًـ سـجده ی سـهو انجام نمی دهـد و می دانیم که اگر به او بگوییم، چشم مان را کورمی کنـد، حتی اگر ادله ی «لاضـرر» و «لاحرج» نبود، عرفاً ادله ی وجوب امربه معروف از چنین جایی انصـراف داشت. یا اگر کسی را نهی ازمنکر کنیم، خانه ی ما را آتش می زند. یا اگر او را امربه سلام کردن کنیم، یک سیلی به ما می زند و ما را کرمی کند. خود ادله ی امربه معروف، از ضـررهایی امثال این موارد، انصـراف دارد. یـا لااقـل شک در شـمول نسـبت به این موارد داریم؛ چون عرف

خیلی مستبعد می شمرد که چنین تکلیف شاقّی برای هدایت دیگران به عهده ی ما باشد.

بنابراین یا مقتضی قصور دارد و اصلاً اطلاق ندارد، یا اگر هم اطلاق داشته باشد، دلیل «لاضرر» تفسیرش می کند که موارد ضرری را شامل نمی شود. لکن فرق لاضرر با قصور مقتضی این است که لاضرر شامل حتی ضررهای کم هم می شود، ولی قصور مقتضی فقط نسبت به ضررهای مهمه و معتدٌّبه است؛ گاهی یک تهمتی تزلزل در اسلام ایجادمی کند؛ مثلاً به یک مرجعی که الآن رکن اسلام شده، تهمتی بزنند که آبروی اسلام در خطر قراربگیرد.(۱)

سؤال: منشأ انصراف قلت وجودی است؟

پاسخ: نه؛ استبعاد عرفی است؛ یکی از چیزهایی که انصراف ایجادمی کند، همین استبعادات عرفی است.

ص: ۴۹۷

۱- (۱) - مرحوم شیخ جواد تبریزی در باب «اجتهاد و تقلید» یکی از شرایطی که به شرایط مرجعیت اضافه می کرده اند، این بود که سابقه بدی هم نباید داشته باشد؛ چون مردم دائماً یادشان می افتد که: «این، همان است که فلان!»! و لذا چنین مرجعی باعث وهن اسلام است.

سؤال: چرا فهم عرفی باعث انصراف می شود؟

پاسخ: چون مخاطب، عرف است.

سؤال: دلیل «لاضرر» فقط می تواند وجوب مواردی را بردارد که ضرر را احرازکرده ایم، مواردی که احتمال ضرر است را چطور برمی دارد؟

پاسخ: فعلاً خود «ضرر» را شرط کرده ایم، نه احتمال آن را.

نصوص دالّ بر عدم اشتراط

در مقابل این ادله، نصوص دیگری است که گفته اند با ادله ی اشتراط «ضرر» معارضه می کند.

۱- حدیث جابر

این روایت را صاحب وسائل در چند باب ذکر فرموده، آن قسمتی که ما می خواهیم به آن استنادکنیم، حدوث دوم باب ششم است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بِشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عِصْمَةَ قَاضِی مَرْوَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: یَکُونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ یُتَّبَعُ فِیهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ یَتَقَرَّءُونَ وَ یَتَنَسَّکُونَ حُدَثَاءُ سُفَهَاءُ لَایُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْیاً عَنْ مُنْکَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ.»: در آخرالزمان قوم ریاکاری می آیند که امربه معروف و نهی ازمنکر را واجب نمی دانند مگر این که ایمن از ضرر باشند. «یَطْلُبُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الرُّخَصَ وَ الْمَعَاذِیرَ.» برای ترک امربه معروف، عذرهایی می آورند. «إلی أن قال: هُنَالِکَ یَتِمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِمْ فَیَعُمُّهُمْ بِعِقَابِهِ»(۱) : در این صورت است که غضب خدای متعال شامل آنها می شود و خداوند آنها را مشمول عقاب خودش قرارمی دهد.

تقریب استدلال بر عدم اشتراط

پس این روایت می گوید: «امن از ضرر» شرط نیست. بنابراین این روایت، چون در مورد ضرر است و مستقیماً می گوید که این ضرر را باید تحمل کنی، حتی روایت «لاضرر» را هم تخصیص می زند. پس این روایت، نسبت به ادله ی «لاضرر» مخصِّص است، و نسبت به روایات خاصه ی مُثبِت اشتراط، معارض است. وقتی که «لاضرر» تخصیصاً کنارگذاشته شد و با ادله ی خاصه ی مثبت اشتراط هم معارض شد، تساقط می کنند و اطلاقات «مروا بالمعروف» بدون مقید باقی می ماند است.

۱- (۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۵۵.

اشکال: ادله ی «لاضرر» را با یک روایت می توانیم تخصیص بزنیم؟

پاسخ: شما قرآن را با یک خبر واحد تخصیص می زنید.

اشکال: وقتی معارض دارد، چطور لاضرر را تخصیص می زند؟

پاسخ: یعنی اگر از تعارض دربیاورید، تخصیص می زند؛ یعنی اگر فقط «لاضرر» را داشتیم و در روایات خاصه سنداً یا دلالتاً اشکال شد.

مناقشه ی اول: ضعف سندی از سه جهت

برای تخلص از این اشکال وجوهی گفته اند. به عبارت دیگر: به این استدلال، مناقشاتی واردکرده اند:

یک وجه این است که این روایت، از نظر سند خیلی اشکال دارد: بعض اصحابنا ارسال دارد. بشربن عبدالله مهمل و مجهول است. قاضی مرو هم مجهول است: توثیق و جرحی ندارد. پس این سند مشتمل بر سه مضعِّف است.

پاسخ: کافی

این روایت را سنداً قبلاً مفصلاً بحث کرده انیم، و گفتیم: تنها راه تصحیح این روایت، این است که این روایت در کافی شریف است.

مناقشه ی دوم: عموم سلب

جواب دومی که ممکن است داده بشود، این است که این روایت طبق «عموم سلب» دلالت می کند؛ یعنی هیچ «امربه معروف»ی و هیچ «نهی ازمنکر»ی را واجب نمی دانند الا این که ایمن از ضرر باشند، درحالی که همه ی موارد اینطور نیست؛ آن جایی که پای اسلام در میان است، ضرر را نباید ملاحظه کرد. ممکن است غضب خدای متعال نسبت به این افراد، از این جهت باشد که در تمام موارد حتی در مواردی که خوف هدم اسلام است، به مجرد «ضرر» امربه معروف را رهامی کنند. پس غضب الهی، به خاطر توسعه و تعمیمی است که اینها داده اند، نه به خاطر اصل جواز امربه معروف حین ضرر.

همانطور که فقهای عظام از جمله مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده اند، «ضرر» در مواردی شرط وجوب امربه معروف است که معروف از عزائم امور نباشد، و الا تزاحم می شود و باید سبک سنگین کرد. در جریان انقلاب، یک بار مرحوم امام فرمودند: «صد نفر هم اگر کشته بشوند، اشکالی ندارد؛ چون از عزائم امور است.». آن بزرگانی که در آن جلسه اشکال می کردند، در کبری ها اختلاف نداشتند؛ اختلاف در این بود که: «آیا این مسأله از عزائم امور هست یا نیست؟». اینها مربوط به اجتهاد است که از ادله بتوانیم بفهمیم هر موردی چقدر اهمیت دارد. ولی این از مسلّمات فقه است که معروف ها و منکرهایی وجود دارد که امر و نهی نسبت به آنها مشروط به «ضرر» نیست. با این حال، یک قومی هستند که حتی در این موارد هم امربه معروف نمی کنند، چنین خطایی است که باعث غضب الهی می شود. لذا حضرت به قرینه ی این نکره ی در سیاق نفی، این

عموم را اشکال می فرماید. پس این روایت با اصل روایات دالّ بر اشتراط منافاتی ندارد.

ص: ۴۹۹

مناقشه ی سوم: مجموعه ی صفات باعث غضب الهی است

جواب سوم به استدلال به این روایت، جوابی است که صاحب جواهر داده اند؛ فرموده: «محمول علی أناس مخصوصین موصوفین بهذه الصفات»(۱) ؛ کسانی که این مجموعه صفات را دارند که «مُرَاءُونَ یَتَقَرَّءُونَ وَ یَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءُ سُفَهَاءُ» به علاوه ی این که «لَایُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْیاً عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ.»، کسانی که این مجموعه صفات را داشته باشند، مشمول غضب الهی می شوند.

پاسخ: تک تک موارد مورد غضب خداست

این جواب صاحب جواهر محل اشکال است؛ بالاخره امنیت از ضرر ولو به نحو جزء العله اشکال دارد یا ندارد؟! بالاخره این مجموعه، همه اش خراب است یا بعضی اش خراب است؟! این صفتِ «لَایُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْیاً عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ.» آیا فقط وقتی که کنار «مُرَاءُونَ یَتَقَرَّءُونَ وَ یَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءُ سُفَهَاءُ» قرارمی گیرد اشکال پیدامی کند؟! این فرمایش حضرت، مثل این است که بفرمایند: «در آخرالزمان قومی پیدامی شوند که نمازنمی خوانند روزه نمی گیرند، اینها خیلی آدم های بدی هستند.»؛ چنین کلامی ظهور دارد در این که تک تک اعضای این مجموعه هم باطل است. اگر این که «لَایُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْیاً عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ.» مطلب حقی است، ضمّش کنار «مُرَاءُونَ یَتَقَرَّءُونَ وَ یَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءُ سُفَهَاءُ»، ضمّ الحجر بجنب الانسان است. معلوم می شود تک تک اینها به نحوی است که مورد رضایت حضرت نیست. بنابراین این راهی که صاحب جواهر فرموده، به نظر نمی آید راه تمامی باشد.

مناقشه ی چهارم: مقصود از ضرر «عدم نفع» است

جواب دیگر از استدلال به این روایت را صاحب وسائل قدس سرّه ذیل همین روایت فرموده: «أَقُولُ: الضَّرَرُ هُنَا مَحْمُولٌ عَلَى فَوَاتِ النَّفْعِ وَ یُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى وُجُوبِ تَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْیَسِیرِ وَ عَلَى اسْتِحْبَابِ تَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْعَظِیمِ وَ یَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ حَمْلُهُ عَلَى حُصُولِ الضَّرَرِ لِلْمَأْمُورِ وَ الْمَنْهِیِّ كَمَا إِذَا افْتَقَرَ إِلَى الْجُرْحِ وَ الْقَتْلِ.»(۲) . فرموده: مقصود، ضرر واقعی نیست، مقصود «عدم النفع» است؛ مثلاً طرف در یک معامله ای سودنمی کند، می گوید: «ضررکردم». اینجا هم مقصود حضرت این است که این افراد وقتی امربه معروف را واجب نمی دانند که نفع شان به خطر بیفتد؛ مثلاً یک مشتری دارد، اگر امربه معروفش کند، این مشتری می رود، این عدم نفع است. یا مثلاً می گوید: «می خواهم من را دوست داشته باشم و به من احترام بگذارم؛ اگر امربه معروف کنم، از دور و بر من پراکنده می شوند.».

ص: ۵۰۰

۱- (۳) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۲.

۲- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۲۹، أبواب الامر والنهی، باب۲، ح۶، ط آل البیت.

پاسخ: خلاف ظاهر است

شما ممکن است جواب بدهید که خلاف ظاهر اصالت الحقیقه است؛ کلامه ی «ضرر» که در آیات و روایات به کار رفته، معنای حقیقی اش نقص در عضو و مال است، عدم نفع را مسامحتاً و مجازاً شامل می شود. پس این استظهار شما، خلاف اصالت الحقیقه است.

اشکال: برداشت خلاف ظاهر، مقتضای جمع است

إن قلت: به خاطر جمع بین ادله ی دال بر اشتراط «عدم ضرر» و این دلیلِ دال بر عدم اشتراط باید دست از این ظاهر برداریم. آیا با این «إن قلت» می توانیم از این مناقشه دفاع کنیم؟ تتمه ی کلام إن شاءالله برای جلسه ی بعد.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته به بیان مقرر با توجه به انتهای جلسه گذشته:

ادله ی دالّ بر اشتراط وجوب امربه معروف به «عدم ضرر» را بحث کردیم، تنها دلیل قابل استناد به آن، قصور مقتضی نسبت به ضررهای مهم بود، و دلیل «لاضرر» و «لاحرج» نسبت به سایر ضررها.

وارد ادله ی داله بر عدم اشتراط شدیم، حدیث اول حدیث جابر بود که امام باقر علیه السلام فرمودند: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يُتَّبَعُ فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ يَتَقَرَّءُونَ وَ يَتَنَسَّكُونَ حُدَثَاءُ سُفَهَاءُ لَايُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْياً عَنْ مُنْكَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ ... هُنَالِكَ يَتِمُّ غَضَبُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِمْ فَيَعُمُّهُمْ بِعِقَابِهِ»(۱) ، تقریب استدلال به این روایت عرض شد.

مناقشات استدلال به این روایت را بررسی می کردیم، به مناقشه ی چهارم رسیدیم که مرحوم صاحب وسائل فرمودند: مراد از ضرر «عدم نفع» است. از این مناقشه، در دفاع از «استدلال به این روایت بر اثبات عدم اشتراط» پاسخ دادیم به این که این فرمایش ایشان، خلاف ظاهر است و درنتیجه مناقشه ی چهارم به استدلال به این روایت وارد نیست.

۱- (۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۵۵.

به این پاسخ اشکال گرفتیم به این که: «این برداشت خلاف ظاهر، مقتضای جمع بین ادله ی دال بر اشتراطِ «عدم ضرر» با این روایت است.»، آیا می توانیم از این اشکال پاسخ دهیم و پاسخ به مناقشه ی چهارمِ وارد بر استدلال به این روایت را تثبیت کرده و درنتیجه مناقشه ی چهارم وارد نباشد؟

خلاصه مباحث گذشته به بیان استاد:

بحث در روایاتی بود که معارضه می کند با روایات داله ی بر اشتراط عدم ضرر و عدم مفسده، در وجوب امربه معروف و نهی ازمنکر. اولین روایت از این روایات معارَضه، روایت اَبی اِسمَع قاضی مَرو عن ابی جعفر علیه السلام یا عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام بود که به حسب این نقل فرمود: «یَکُونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ» که صفاتی دارند، و از آن جمله این است که: «لَایُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ وَ لَا نَهْیاً عَنْ مُنْکَرٍ إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ»، به این روایت استدلال شده برای عدم اشتراط و قهراً معارضه ی با آن روایات.

برای رفع این معارضه، در استدلال به این روایت برای اثبات وجوب در فرض مطلق ضررها، مناقشات متعددی شده، مناقشات دیگری هم بیان شده که صاحب وسائل قدس سره در ذیل همین روایت به آنها اشاره فرموده.

مناقشه ی پنجم: مقصود «ضرر یسیر» است

مناقشه ی دیگری که ایشان فرموده اند این است که: «وَ یُمْکِنُ حَمْلُهُ عَلَی وُجُوبِ تَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْیَسِیرِ»(۱) ؛ «إِلَّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ» را ایشان حمل کرده اند بر «ضرر یسیر».

روایات مثبت اشتراط «عدم ضرر» می گوید: هر گونه ضرری که باشد، چه یسیر و چه غیریسیر، وجوب نیست. این روایت فقط ضرر یسیر را می گوید: «شرط نیست»، پس معارضه نمی کند، بلکه تخصیص می زند؛ می گوییم: در مواردی که ضرر یسیر باشد، وجوب امربه معروف وجود دارد. و در مواردی که ضرر یسیر نباشد، امربه معروف واجب نیست.

ص: ۵۰۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۱، ح۶، ط آل البیت.

تقریب استدلال

مشکل این بیان، این است که: «چرا شما اطلاق این روایت را حمل بر ضرر یسیر می کنید؟»، قرینه ای بر این تقیید نداریم. وجه این تقیید، این است که وقتی این دو طایفه را با هم نگاه می کنیم، هر کدام در مضمونش مشتمل بر اظهر و ظاهر است، و به قرینه ی اظهرِ هر کدام، از ظاهرِ دیگری رفع ید می کنیم.

پایه گذار اصل این مطلب، شیخ اعظم قدّس سرّه در مکاسب محرمه است که در توجیه کلام بزرگانی مثل شیخ طوسی این راه را ارائه فرموده اند. در بحث مکاسب محرمه در این که «فروش عذره تکلیفاً و وضعاً چه حکمی دارد؟» دو روایت داریم: «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببیع العذره». ابتداء این دو روایت تعارض بالمره دارند؛ یک روایت می گوید: «بیع عذره، سحت و باطل است.»، و دیگری می گوید: «لا بأس ببیع العذره». بزرگانی از جمله شیخ طوسی فرموده اند: روایت «بیع عذره سحت است» مال غیر مأکول است، و «لابأس ببیع العذره» مال مأکول اللحم است مثل گاو و گوسفند که برای کود استفاده می شود.

در هیچ کدام از این دو روایت، این قید مأکول اللحم وجود ندارد، پس وجه تقیید این دو روایت چیست؟ شیخ اعظم فرموده: وجه اش همین قرینیت اظهر است؛ آن جایی که خیلی جلیّ است، این است که این دلیل نسبت به تمام مفادش اظهر است. مثل این است که گفته: «اغسل للجمعه»، و «لابأس بترک غسل الجمعه»؛ در این مثال، نص (عدم وجوب) قرینه بر این می شود که از ظهور در وجوب رفع ید کنیم و «اغسل للجمعه» را حمل بر استحباب کنیم. اما یک جاهایی هست که در بخشی اظهر است و در بخشی ظاهر است. «ثمن العذره سحت» نسبت به عذره ی نجسه ی غیرمأکول اللحم اقوی و اظهر است؛ چون اگرچه به اطلاقش شامل هر دو می شود، ولی وقتی که عذره ی طاهر را شامل می شود به طریق اولی عذره ی نجسه را هم شامل می شود. «لا بأس ببیع العذره» نسبت به عذره ی نجس ظاهر است و نسبت به عذره ی طاهر اظهر است. پس به قرینه ی اظهر در هر کدام که «بیع عذره ی مأکول اللحم صحیح است» و «بیع عذره ی غیرمأکول اللحم باطل است»، دست از ظاهر هر کدام برمی داریم.

اینجا هم آن روایاتی که می فرماید: «اگر ضرر بود، امربه معروف جایز نیست.» نسبت به ضررهای غیریسیره اظهر است و نسبت به ضرر یسیر ظاهر است. از آن طرف، این روایت جابر نسبت به ضرر یسیر اظهر است (که عقاب شامل کسانی بشود که به خاطر ادنی ضرری امربه معروف را ترک می کنند)، و نسبت به ضررهای زیاد ظاهر است. به قرینه ی اظهر، از ظاهر رفع ید می کنیم؛ می گوییم: آن روایتی که می گوید: «امربه معروف واجب نیست»، در فرض ضررهای غیریسیره است، و آن روایتی که می گوید: «امربه معروف واجب است» در فرض ضررهای یسیره است.

بنابراین این فرمایش صاحب وسائل را نمی توانیم بگوییم: «جمع تبرّعی است و لا وجه له»؛ بلکه حاصل یک بیان علمی است که شیخ اعظم به ما یاد داده است.

اشکالات

ولی این بیان، عند معمول المحققین و متعارف المحققین بعد از شیخ، مورد قبول واقع نشد:

اشکال اول: عدم تقدیم همیشگی اظهر بر ظاهر

اشکال اول این است که آیه ای نازل نشده که اظهر را بر ظاهر مقدم کنیم، این، یک قاعده ی عرفیه است که در مکالمات و محاورات شان برای استفاده از کلام یکدیگر به کار می گیرند. آیا عرف اینجا جمع بین ظاهر و اظهر؟ یا تعارض می فهمد؟ در غسل جمعه درست است که تعارض نمی بینند، اما اگر یک انسانی بگوید: «بیع العذره سحت» و بگوید: «لا بأس ببیع العذره»، آیا عرف اینطور جمع می کند؟ یا تعارض می بینند؟ پس این جمع، محل اشکال است.

اشکال دوم: اظهر و ظاهر در دو دلیل(۱)

فرض کنیم این قاعده کلیه باشد که: «اظهر بر ظاهر مقدم می شود»، باز هم نمی توانیم بین این دو دلیل به این نحو جمع کنیم؛ چرا که تقدیم اظهر بر ظاهر، در یک دلیل است نه در دو دلیل. در مانحن فیه، ما بخشِ اظهرِ یک دلیل را بر بخش ظاهرِ دلیل دیگر مقدم می کنیم، درحالی که ممکن است بخش ظاهرِ یک دلیل، اظهر از بخش اظهرِ دلیل دیگر باشد.

۱- (۳) - این اشکال، از مقرر است.

درست است که «باطل بودن بیع عذره» در بخش عذره ی غیرمأکول اللحم اظهر است، ولی نسبت به «باطل بودن بیع عذره» در بخش عذره ی مأکول اللحم اظهر است، نه نسبت به «باطل نبودن بیع عذره» در بخش عذره ی مأکول اللحم.

در مانحن فیه هم درست است که در دلیل جابر، واجب بودن امربه معروف، در ضررهای یسیر اظهر است، ولی نسبت به واجب بودن امربه معروف در ضررهای غیریسیره اظهر است، نه این که نسبت به واجب نبودن امربه معروف در ضررهای یسیر در ادله ی اشتراطِ «عدم ضرر» اظهر است و باید مقدم بشود.

اشکال سوم: قضیه ی خارجیه

مسأله ی دیگری که در اینجا وجود دارد، این است که این روایت، قضیه ی خارجیه را دارد بیان می کند و لذا ما نمی توانیم تمسک به اطلاق کنیم؛ چون دارد حکایت می کند که یک قومی می آیند که اینجوری هستند. اینجا «الضرر» موضوع حکم واقع نشده که بگوییم: «چون قیدش را ذکرنکرده، پس اطلاق دارد.»، فی الجمله می فهمیم اینجور نیست که: «مطلق ضرر باعث سقوط وجوب امربه معروف بشود.»، اما آن ضرری که باعث سقوط می شود کدام است؟

مثلاً اگر روایتی بگوید: «یک عده ای کوتاه قد در آخرالزمان خواهند آمد که شصت سانتیمتر هستند»، آیا همه ی کوتاه قدهای آخرالزمان شصت سانتی متر هستند؟! این قضیه ناظر به پاسخ به این سؤال نیست. بنابراین این روایت اصلاً اطلاق ندارد تا شیخ بخواهد اظهر و ظاهر در آن پیداکند.

مناقشه ی ششم: مقصود «مستحب» است

جواب دیگری که صاحب وسائل داده اند، این است که: «وَ عَلَى اسْتِحْبَابِ تَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْعَظِيمِ»(1) ، این روایت قاضی مرو را حمل کنیم بر این که مستحب است، آن روایات (که چه ضرر یسیر باشد و چه غیریسیر) شرط وجوب است؛ به مجرد ضرر ولو یسیر، امربه معروف واجب نیست. این روایت، استحباب تحمل ضرر به خاطر امربه معروف را بیان می فرماید.

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۱، ح۶، ط آل البیت.

اشکال: با ذیل روایت که درباره ی عقاب است سازگار نیست

علاوه بر اشکالی که در مناقشه ی قبلی گفتیم، اشکال این مناقشه این است که این که مراد «استحباب» باشد، با ذیلش جور درنمی آید؛ اگر ذیلش درباره ی مطلق «نکوهش» بود، این جمع قابل قبول بود. ولی ذیلش درباره ی عقاب الهی است؛ مگر ترک مستحب باعث عقاب می شود؟!

مناقشه ی هفتم: تفصیل بین ضرر آمر با ضرر مأمور

آخرین وجهی که صاحب وسائل فرموده و جواهر هم نقل کرده از ایشان، این است که: «وَ یَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْأَصْحَابِ حَمْلُهُ عَلَی حُصُولِ الضَّرَرِ لِلْمَأْمُورِ وَ الْمَنْهِیِّ کَمَا إِذَا افْتَقَرَ إِلَی الْجُرْحِ وَ الْقَتْلِ.» (۱) . میفرماید:

«إذا امنوا الضرر» اصلاً با روایات قبلی معارضه ندارد؛ روایات قبل می گفت: «شرط وجوب امربه معروف، انتفاء «ضرر به آمر و ناهی» است.»، این روایت، ضرر به مأمور و منهی را دارد می گوید: «شرط نیست»، پس اصلاً موضوعاً دو تاست.

اشکال: خلاف ظاهر است

اشکال واضحش این است که خلاف ظاهر است؛ نگفت: «امنوا الضرر علیهم علی المأمور و المنهی»، ظهور عبارت در این است که خودش ایمن از ضرر باشد. پس این حمل، خلاف ظاهر است.

إن قلت که: اگرچه خلاف ظاهر است، اما به قرینه ی آن روایات، این جمع را انجام می دهیم؛ آن روایات نص بود در این که انتفاء ضرر بر آمر و ناهی شرط وجوب است، این روایت ظاهر بدوی اش درست است که اطلاق دارد، ولی به قرینه ی آن روایات می فهمیم که مقصود «ضرر بر مأمور و منهیّ» است.

ص: ۵۰۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۲۹، أبواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۱، ح۶، ط آل البیت.

آیا به این نحو می توانیم فرمایش صاحب وسائل را قبول کنیم؟ جواب این است که ملاک «عرف» است؛ یعنی وقتی که به ذهن عرفی خودمان مراجعه می کنیم، اینطور جمعی را نمی پذیریم؛ مثل «اغسل للجمعه» نیست.

روایات دیگری هم در مقام هست که باید بررسی کنیم.

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن) ۹۶/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی دال بر عدم اشتراط / حدیث جابر و مناقشات استدلال به آن)

خلاصه مباحث گذشته:

روایات معارض با ادله ی داله بر اشتراط «عدم ضرر» را بررسی میکردیم، حدیث جابر را بررسی کردیم، به روایت دوم رسیدیم.

۲- حدیث تحف

روایت دیگری که به عنوان معارض با روایات داله ی بر اشتراط به آن استدلال شده، روایت۹ باب دوم از ابواب امربه معروف است:

از کتاب تحف العقول: «و روی عن الإمام التقی السبط الشهید أبی عبد الله الحسین بن علی ع فی طوال هذه المعانی ، من کلامه ع فی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و یروی عن أمیر المؤمنین : اعْتَبِرُوا أَیُّهَا النَّاسُ بِمَا وَعَظَ اللَّهُ بِهِ أَوْلِیَاءَهُ مِنْ سُوءِ ثَنَائِهِ عَلَی الْأَحْبَارِ إِذْ یَقُولُ لَوْ لا یَنْهاهُمُ الرَّبَّانِیُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ قَالَ لُعِنَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرائِیلَ إِلَی قَوْلِهِ لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ وَ إِنَّمَا عَابَ اللَّهُ ذَلِکَ عَلَیْهِمْ لِأَنَّهُمْ کَانُوا یَرَوْنَ مِنَ الظَّلَمَهِ الَّذِینَ بَیْنَ أَظْهُرِهِمُ الْمُنْکَرَ وَ الْفَسَادَ فَلَا یَنْهَوْنَهُمْ عَنْ ذَلِکَ رَغْبَهً فِیمَا کَانُوا یَنَالُونَ مِنْهُمْ وَ رَهْبَهً مِمَّا یَحْذَرُونَ»: خوف آن را داشتند که اگر امربه معروف کنند، هدایی که از طرف آنها می رسد را قطع کنند. «وَ اللَّهُ یَقُولُ- فَلاتَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ قَالَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ»(۱) . اینها به خاطر خوف از این که منافع شان از بین برود امربه معروف را ترک می کرده اند، پس معلوم است که مشروط نیست.

۱- (۱) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، جالنص، ص۲۳۷.

إن قلت که: این روایت راجع به امم سابقه است، چرا در امت ما هم اینچنین باش؟

جواب این است که حضرت برای تشریع امت خودشان این مطلب را می فرمایند. همانطور که این حکم آن موقع مشروط

نبوده، الآن هم مشروط نیست.

مناقشه ی اول: سند

از این معارض هم قدیجاب به این که این روایت سنداً تمام نیست؛ مرسله است و درنتیجه حجت نیست.

درباره ی اسناد تحف قبلاً- جوابی می دادیم؛ که مراسیل جزمیه ی محدثینی که اِخبارشان محتمل الحس و الحدس است، حجت است؛ مرحوم ابن شعبه ی حرّانی در همان اوایل قرن پنجم بوده است، مثل شیخ طوسی و شیخ مفید است. آن وجه اینجا نمی آید؛ چون خود ایشان مردد است که از امام حسین است یا امیرالمؤمنین؛ نگفته: «و یُروی ایضاً» که بگوییم: «دو امام این را فرموده اند»، و این هم خیلی بعید است که دو امام یک روایت مفصل را به الفاظ واحد بفرمایند و ائمه در این امور بر اساس امور خارق العاده مشی نمی فرموده اند. فلذا از لحاظ سند خالی از دغدغه نیست. الا این که بگوییم: «به جامعش اطمینان دارد، تردیدش نسبت به این است که: «کدام امام این را فرموده اند؟»».

مناقشه ی دوم: قضیه ی خارجیه

این روایت یک قضیه ی خارجیه است؛ درباره ی این است که خدای متعال احبار را نکوهش می فرماید. اما این نکوهش در مقابل چه کارهایی بوده؟ آیا در مقابل زیر پا گذاشتن عظائم امور سکوت می کرده اند تا نتیجه این بشود که: «امربه معروف، در ضررهای عظیم، مشروط به «عدم ضرر» نیست.»؟ یا در مقابل غیر عظائم امور هم سکوت می کرده اند و درنتیجه از این آیه استفاده می شود که: «امربه معروف حتی در غیر عظائم امور هم مشروط به «عدم ضرر» نیست.»؟ یا در مقابل هر دو دسته سکوت می کرده اند؟ پس سه احتمال اینجا وجود دارد. استدلال به این آیه، در صورتی تمام است که یا اثبات بشود: «این نکوهش، درباره ی خصوص غیرعظائم است.»، یا اثبات بشود که: «این نکوهش، اعم از عظائم و غیرعظائم است.». اما اگر فقط راجع به عظائم امور باشد، با مدعای ما مبنی بر اشتراط امربه معروف به «عدم ضرر» معارضه نمی کند. مثلاً طرف معاذ الله می خواهد قرآنی را آتش بزند، از طرف دیگر اگر اعتراض کنیم یک بمب اتم می اندازد نصف مسلمین را می کشد، آیا در اینجا هم این آیه می گوید: «امربه معروف مشروط به عدم ضرر نیست.»؟ در تزاحم ها فقیه باید محاسبه کند، و مقلد باید تقلیدکند. پس این روایت چون درباره ی احبار صحبت می کند و در مقام تشریع نیست، این روایت نمی تواند معارض با روایات قبل بشود.

ص: ۵۰۸

و این دو امام بزرگوار که مرحوم ابن شعبه ی حرامی از آنها این روایت را نقل می کند، هر دو مواجه با امور عظیمه بوده اند؛ در زمان امیرالمؤمنین خلافت را که از اعظم امور بود منحرف کردند، سیدالشهدا هم در شرایطی است که یزید روی کار آمده است و حضرت فرمودند: «و علی الاسلام السلام». لذا ممکن است این آیه ای که یکی از این دو بزرگوار به آن استدلال می کنند، فقط درباره ی عظائم امور باشد؛ که در عظائم امور، امربه معروف مشروط به «عدم ضرر» نیست.

مناقشه ی سوم: تقدیم اظهر بر ظاهر

اشکال دیگر این است که فرضاً اگر هم در مقام بیان باشد و بفهمیم که این روایت اطلاق دارد، همان تقریب و جواب دیروز هم اینجا می آید.

تقریب دیروز این بود که روایاتی که عدم اشتراط به «عدم ضرر» را می گوید، قدر مسلّم و نص و اظهرش در مضارّ کم است، این روایت اظهر و نصش در مضارّ کبیره و عظیمه است، به نصّ هر کدام، از ظاهر دیگری رفع ید می کنیم، نتیجه این می شود که این روایت که دارد ترک امربه معروف به خاطر ضرر را نکوهش می کند مربوط به عظائم امور است، و آن روایاتی که اثبات اشتراط می کند(۱) ، مربوط به امور صغیره و غیرعظیمه است.

پاسخ: این جمع، عرفی نیست

همان نقد اینجا هم می آید؛ که این جمع، جمع عرفی نیست.

۳- حدیث نهج البلاغه

روایت دیگری که در مقام معارضه بیان شده، فرمایش امیرالمؤمنین سلام الله علیه است. صاحب وسائل در باب سوم از ابواب امربه معروف حدیث نهم نقل کرده: «قَالَ الرَّضِيُّ وَ قَدْ قَالَ ع فِی کَلَام لَهُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی فَمِنْهُمُ الْمُنْکِرُ لِلْمُنْکَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ یَدِهِ- فَذَلِکَ الْمُسْتَکْمِلُ لِخِصَالِ الْخَیْرِ ... وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ لَایُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِکَ کَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.»(۲) .

ص: ۵۰۹

۱- (۲) – استاد به جای «آن روایاتی که اثبات اشتراط می کند» فرمودند: «آن روایتی که رفع اشتراط می کند». مقرر.
۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۴، أبواب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، باب۳، ح۹، ط آل البیت.

کلمه ی «عدل» عند امام جائر غالباً همراه با مضرّت است، پس این روایت دلالت می کند بر این که امربه معروف واجب است اگرچه با ضرر همراه باشد، پس این روایت معارضه می کند با روایات داله بر عدم اشتراط وجوب امربه معروف به «عدم ضرر»، به خصوص با روایت مفضل بن یزید؛ چون موضوعرشان هم یکی است.

مناقشه ی اول: سند

در استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط، ممکن است مناقشه بشود به این که این روایت مرسل است.

پاسخ: محتمل الحس و الحدس

جواب این مناقشه این است که سیدرضی مال قرن چهارم و اواخر قرن سوم است، و این بزرگان مجال به دست آوردن کلمات بزرگان به نحو حس که ثقهٍ عن ثقهٍ بشنوند یا از کتب معتبر ببینند را داشته اند؛ مثلاً یک جا صدوق می گوید: این مطلب را به خط برقی دیدم. پس برای این بزرگان، دسترسی به این منابع به نحو حسّ متوفّر بوده است. فلذا علی مبنانا نهج البلاغه در جایی که اِخبارات جزمی داده حجت است و طبق این مبنا اشکالی در سند نیست، الا این که یک جایی «رُوی» بگوید.

مناقشه ی دوم: این روایت ربطی به امربه معروف ندارد

قبل از این قسمتی که خواندم، حضرت فرمودند: «وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِی سَبِیلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنْ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنَفْثَةٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ»؛ در مقام «مقایسه» حضرت می فرمایند: همه ی کارهای خوب، مثل نمازخواندن ها صدقه دادن ها روزه گرفتن ها، و حتی جهاد در راه خدا، عند الامر بالمعروف، مثل یک بزاغی در اقیانوس است؛ چون اثری که امربه معروف در تربیت و اقامه ی فرائض دارد، هیچ کار دیگری ندارد؛ امربه معروف، همیشگی و همه جایی است.

ص: ۵۱۰

بعـد می فرمایند: «وَ إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ لَایُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَ لَا یَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِکَ کَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.»؛ به جـای «افضل من ذلک» اگر می فرمود: «و افضل ذلک»، این «ذلک» را برمی گردانـدیم به امربه معروف؛ معنـایش این می شـد که بالاـترین رتبه ی امربه معروف، آن کلمه ای است که نزد امـام جـائر گفته شود، در این صورت امربه معروف در معنـای عـامش اسـتعمال شـده بـود و این امربه معروف سـلطان جـائر، از مراتب امربه معروف محسوب می شـد. اما حضـرت فرمودند: «و افضل من ذلک»؛ پس این برخوردی که با سـلطان جائر انجام می شود را حضرت خارج از امربه معروف قرارداده انـد. پس این برخورد بـا سـلطان، امربه معروف نیست، یـک وظیفه ی دیگری است؛ ممکن است این وظیفه، وظیفه ی عده ی خاصـی مثل علما باشد؛ ممکن است بگوییم: در اسـلام، احکام برخورد با حاکم جائر، یک احکام خاصـی است؛ چون حکومت جور یـک مفسـده ی خاصـی دارد که نمی گـذارد به اسـلام عمـل بشود. بنابراین این روایت درباره ی امربه معروف نیست، پس این که «این وظیفه ی دیگر مشـروط نباشـد به عدم ضـرر»، منافاتی ندارد با این که «امربه معروف مشـروط باشد به عدم ضرر».

اشکال: افضل از همهواجبات چطور اجر ندارد؟!

اما اگر کسـی بگویـد: «این روایت، با روایت مفضّل بن یزیـد از این جهت معارضه می کنـد که طبق «مَنْ تَعَرَّضَ لِسُـلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَـابَتْهُ بَلِیَّهٌ، لَمْ یُؤْجَرْ عَلَیْهَا وَ لَمْ یُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَیْهَا.»(۱) چنین وظیفه ای (کلمه ی عدل نزد امام جائر) نباید اجر داشـته باشد، و طبق روایت نهج البلاغه افضل از همه ی وظائف دینی است! مگر می شود کاری افضل از واجب باشد ولی اجر نداشته باشد؟!

پاسخ: عدم اجر، نتیجه ی تعرّض است برای براندازی

۱- (۴) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۶۱، ط الاسلامیه.

در روایت مفضّل، «عدم اجر» نتیجه ی «تعرّض» قرارداده شده است؛ «تعرض» یعنی می خواهد آن سلطان جائر را از آن منصبی که دارد پایین بکشد. ولی این روایت نهج البلاغه فقط درباره ی کلمه ی حق است. مرحوم امام هم اوایل حرکت شان همینطور می فرمودند که مثلاً: «به تو نصیحت می کنم»، حتی آن اوائل امر شاید هم «اعلی حضرت» به کار می برده اند. یا این که ایشان سفیر آیت الله بروجردی شدند و با شاه ملاقات کردند و آیت الله بروجردی توسط ایشان راجع به بعضی از مسائل مسلمین و شیعه و ایران، شاه را نصیحت کردند. اما نمی گفتند: «تو شاه نباش»؛ آن اوائل فقط دلسوزی می کردند؛ کأنّ می گفتند: «اگر به شاهیِ خودت می خواهی ادامه بدهی، به صلاحت نیست این کار را ادامه بدهی؛ اینطوری پایه های حکومتت می لرزد، به فکر مردم باش، در مقابل طواغیت کرنش نکن، مملکت را به آنها نفروش.». منظور از «کلمه ی عدل عند امام جائر» همین نصیحت کردن است، آن روایت مفضل ناظر به انقلاب است، و در جمع بین روایات، همه مشروط به احتمال اثر است. بنابراین بین این دو روایت و ادله ی دیگر که «احتمال اثر» را شرط می کند، اینطور می شود جمع کرد که: نصیحت کردن امام جائر، در فرض احتمال تأثیر، افضل از همه ی عبادات است. و تلاش برای براندازی امام جائر، بدون احتمال تأثیر، هیچ اجری ندارد.

مناقشه ی سوم: تقدیم اظهر بر ظاهر

فرضاً این معنایی که اخیراً گفتیم را قبول نداشته باشید، آن جوابی که در حدیث تحف گفتیم، اینجا هم جاری است؛ که این روایتی که می فرماید: «افضل مراتب امربه معروف، کلمه ی عدلی است نزد امام جائر»، نصّ است در آن جایی که اثر دارد و ضرر نمی بینی؛ یا بالمرّه دست از ظلمش برمی دارد، یا لااقل ظلمش را کاهش می دهد. آن روایت قبلی که می گوید: «هیچ اجری ندارد و خدا به او صبرنمی دهد»، قدر متیقّن و اظهر و نصّ ش جایی است که اثر ندارد و فقط ضرر می بینی. اگر آن جایی که اثر نداشته باشد افضل است، پس آن جایی که اثر دارد مسلماً افضل است. پس این روایت نص است در این که: «در آن صورتی اثر دارد، افضل است.»، به این نص، دست از ظهور آن روایت برمی داریم و تخصیصش می زنیم؛ آن روایت نصّ است در آن جایی که: «این گفتن تو، هیچ اثری ندارد الا این که به بلیّه مبتلا می شوی. در این صورت خدا نه اجر به تو می دهد و نه صبر به تو می دهد.»، آن، از تحت این خارج می شود که این صورت، افضل نیست، بلکه شاید اصلاً حرام باشد.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علیمه (که یکی از برکاتش هم امام خمینی و این انقلاب است)، شخصی می رود نزد ایشان و می گوید: «آیا شما از شهادت می ترسید؟»، ایشان می گوید: «نه، من مشتاق شهادتم، ولی الآن مسأله جوری است که با این کار حل نمی شود، و اثری ندارد جز این که ما را بکشند و کار خودشان را تثبیت کنند.». وظیفه این است که هدایت کرد و مکتب اهل بیت را پیاده کرد، اما در هر شرایطی راهش فرق دارد.

پس اگرچه یک روایت مطلقاً می فرماید: «افضل است» و روایت دیگر مطلقاً می فرماید: «اجر ندارد»، ولی آن جمعی که شیخ بین اظهر و ظاهر می فرمود، اینجا هم قابل پیاده شدن است؛ جمع این دو، به این است که آن روایت که می فرماید: «افضل است»، مال جایی است که اثر دارد. آن روایتی که می فرماید: «اجر ندارد»، مال جایی است که اثر ندارد.

پاسخ: عدم عمومیت تقدیم اظهر بر ظاهر

جواب از این مناقشه، همانطور که در مناقشات حدیث تحف گفتیم، به این است که این قاعده همیشگی نیست و باید به عرف مراجعه کرد.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث اول تا ششم) ۹۶/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث اول تا ششم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات معارضه ی با روایات داله ی بر اشتراط وجوب امربه معروف به عدم ضرر بود. به این روایت مبارکه ی نهج البلاغه رسیدیم که: «وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِکَ کَلِمَهُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ.». در استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط امربه معروف به «عدم ضرر» مناقشاتی شد، مناقشه ی دیگری هست که هم در این روایت می آید و هم در اشباه و انظارش.

ص: ۵۱۳

مناقشه ی چهارم: شاهد جمع

این روایت که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً باید نهی ازمنکر کنی»، با بخشی از روایات داله ی بر اشتراط مثل روایت مفضل بن یزید(۱) که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی ازمنکر کنی» معارضه می کند. لکن در مقام، شاهد جمع وجود دارد و به واسطه ی آن شاهد جمع، آن روایت مفضل بن یزید که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی ازمنکر کنی»، حمل می شود به جایی که امنیت از ضرر نداشته و این روایت که تشجیع می فرماید، در جایی است که امنیت از ضرر داشته باشد. آن شاهد، روایت فضل بن شاذان است که حضرت فرمود: «امربه معروف، در جایی واجب است که برایش ممکن باشد و خوف بر نفس خودش و اصحابش نداشته باشد.»(۲) ، این جمله مفهوم دارد؛ چون امام در مقام تحدید است. یعنی آن

جایی که امکان عرفی برای او وجود ندارد، و همچنین آن جایی که برای خودش یا اصحابش ضرر دارد، واجب نیست. پس روایت فضل بن شاذان (که می گوید: «در فرض خوف ضرر، نهی ازمنکر واجب نیست.») می شود شاهد جمع برای روایت نهج البلاغه که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً باید نهی ازمنکر کنی، بلکه نهی ازمنکر امام جائر افضل است.» با روایت مفضل بن یزید که می گوید: «سلطان جائر را مطلقاً نباید نهی ازمنکر کنی». بنابراین با وجود این شاهد جمع در روایات، این تعارض هم قابل حل و پاسخ است.

۴- حدیث دیگری از نهج البلاغه

۱- (۱) - «قَالَ لِی یَا مُفَضَّلُ مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بَلِیَّةٌ لَمْ یُؤْجَرْ عَلَیْهَا وَ لَمْ یُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَیْهَا.».

۲- (۲) - «عن الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: ... وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیُ عَنِ الْمُنْکَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمْکَنَ وَ لَمْ یَکُنْ خِیفَةٌ عَلَی النَّفْس .».

و اما روایت دیگری که به عنوان معارض ذکرشده، باز سخنی است از امیرالمؤمنین در نهج البلاغه: «وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ هِيَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِى أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ [نُوِّرَ] نَوَّرَ فِى قَلْبِهِ الْيَقِين .»(۱) ؛ معلوم می شود نورانیت یقین در قلبش روشن شده است که در میدان کارزار بی محابا ظاهر می شود.

تقریب دلالت بر عدم اشتراط

تقریب دلالت بر حرمت ترک نهی ازمنکر در صورت مفسده یا ضرر، به این صورت است که این «اصاب سبیل الهدی»، یعنی انجام ندادن، خروج از سبیل هدی است. چیزی که خروج از سبیل هدی باشد، قهراً حرام است. پس آدمی که انکر بالسیف، اصاب سبیل الهدی؛ در جاده ی هدایت است. پس کسی که این کار را نکند، لم یصب سبیل الهدی، یعنی از جاده ی هدایت منحرف شده مطلقاً؛ اگرچه ضرر داشته باشد. بنابراین معارضه می کند با آن روایت که می گوید سبیل هدی همین است که اگر ضرر دارد مفسده دارد انجام ندهید.

مناقشه ی سندی و پاسخ آن

یک جواب این است که این روایات سند ندارد، جوابش هم همان است که در حدیث سابق دادیم.

مناقشه ی دلالی

جواب دلالی این است که به طور مسلّم این روایت در مقام اطلاق نیست که همه جا «من انکره بالسیف»؛ یک کسی مثلاً در حرم حجابش را مراعات نکرده، شمشیر بکشیم! یا مثلاً کسی که یکی دو بار نمازنخوانده یا حلق لحیه می کند و حتی هر چه به او می گوییم عمل نمی کند(۲) ، آیا باید او را با شمشیر نهی ازمنکر کنیم؟!

۱- (۳) نهج البلاغه، سید رضی، ج۱، ص۵۴۱.

۲- (۴) - البته اگر به آن روایات عمل نکنیم که: «کسی که چهار بار به او امربه معروف شد و عمل نکرد، باید کشته شود.».

این روایت می خواهد بگوید: «آن جایی که انکار بالسیف لازم است، در چنین ظرفی کسانی که این انکار را انجام می دهند، چنین ویژگی هایی دارند.»، پس نمی توانیم این روایت را معارض قراربدهیم با روایات دالّ بر اشتراط. پس این روایت در مقام بیان این نیست که: «کجا باید انکار بالسیف کرد؟»؛ این مفاد، برای جایی است که جنگ و جدالی در کار هست.

۵- مسعدهبن صدقه

روایت دیگری که به عنوان معارض ذکرشده، روایت مسعده است. این روایت هم در باب چهارم(۱) از ابواب امربه معروف حدیث اول: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ اللَّهَ لَايُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِذَنْبِ الْخَاصَّهِ- إِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ بِالْمُنْكَرِ سِرّاً- مِنْ غَيْرِ أَنْ تَعْلَمَ الْعَامَّهُ- فَإِذَا عَمِلَتِ الْخَاصَّهُ بِالْمُنْكَرِ جِهَاراً- فَلَمْ تُغَيِّرْ ذَلِكَ الْعَامَّهُ- اسْتَوْجَبَ الْفَرِيقَانِ الْعُقُوبَهَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلّ.»(۲) . یک گروه خاصی گناهانی را علنی انجام می دهند و عموم مردم هم آنها را نهی ازمنکر نمی کنند. هر دو دسته عقاب می شوند؛ خاصه به خاطر آن گناه، و عامه هم به خاطر نهی ازمنکر نکردن.

به خاطر موثقه بودن این روایت، از نظر سند إن شاءالله مشکلی نیست.

مناقشه ی اول: این روایت، مطلق است و مقیَّد می شود

جواب از معارضه ی این روایت با روایات داله بر اشتراط، و درواقع مناقشه ی استدلال به این روایت برای اثبات عدم اشتراط، این است که این روایت فرضاً اگر مطلق باشد، مقیّدش همان طایفه ی قبل است؛ قیدی که در روایت فضل بن شاذان متصل بود، برای این روایت به منزله ی قید منفصل است.

۱- (۵) - بَابُ وُجُوبِ إِنْكَارِ الْعَامَّهِ عَلَى الْخَاصَّهِ وَ تَغْيِيرِ الْمُنْكَرِ إِذَا عَمِلُوا بِهِ .

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۶، ص۱۳۵، ط آل البیت.

مناقشه ی دوم: شاهد جمع

مناقشه ی دوم این است که شاهد جمع وجود دارد.

مناقشه ی سوم: قصور مقتضی و انصراف از ضررهای مهمه

ثالثاً همانطور که قبلاً گفتیم، این روایات، انصراف دارد از آن جایی که این تغییر موجب ضررهای مهمه است؛ مثلاً یک عده ای در جامعه هستند که مخفیانه شراب می خورند و کسی خبر نداشت، حالا علنی می خورند، اگر کسی بداند: «اگر بخواهد آنها را تغییربدهد، احتمال عقلایی دارد که او را بکشند یا ضرر عظیمی مثل نقص عضو به او واردکنند.»، آیا این جا هم شارع می گوید: «شما باید تغییر بدهید»؟! به درک که آن ها جهنّم می روند؛ خودشان دارند گناه می کنند.

مناقشه ی چهارم: احتمال وجود قرینه

به علاوه ی این که جواب چهارم مطلبی است که سابقاً عرض می کردیم؛ که اگر احتمال معتنابه بدهیم که: «در ازمنه ی صدور این روایات، یک قرینه ی عامه ای وجود داشته بر این که مراد، مقیّد است؛ یعنی یک قیدی به طور مسلّم در اذهان وجود داشته.»، در این صورت برای نفی آن قید نمی توانیم به اصالت الاطلاق تمسک کنیم؛ امام لازم نیست قید را بیان کند چون نزد مخاطبین واضح است، راوی هم لازم نیست آن را بیان کند چون از قرائن آن مجلس نیست و برای هر کسی بگوید متوجه منظور امام می شود. همانطور که قبلاًـ عرض کرده ایم، محقق همدانی در و شهیدصدر می فرمایند که در این موارد اصلاً اطلاق منعقدنمی شود؛ اصل عقلایی نداریم که بگوییم: «إن شاءالله چنین قیدی نبوده».

اگر روایت دیگری هم نباشد، این فتوای مشهور (مبنی بر اشتراط عدم ضرر)، این احتمال عقلایی و عرفی را در ذهن ها ایجاد می کند که لعلّ چنین قرینه ای و چنین ذهنیت متشرعیه ای در آن ازمنه وجود داشته. بنابراین وقتی چنین احتمالی وجود داشت، اطلاق منعقدنمی شود. پس بنابراین این روایت شریفه و روایات دیگر هم که بعضی برداشت اطلاق از آن می کنند، به واسطه ی این مطلب محل اشکال است؛ که با توجه به این فتاوای مشهور ما احتمال این جهت را می دهیم و اصل عدم قرینه هم که وجود ندارد، بنابراین اطلاق منعقد نمی شود، بنابراین این روایت نمی تواند معارضه کند با روایات سابقه.

ص: ۵۱۷

۶- خطبه ی امام حسین و استناد به فرمایش پیامبر

روایت دیگر که باز گفتند معارضه می کند با آن ادله، فرمایش سید الشهدا ارواحنا فداه است؛ ایشان فرمودند: «أیها الناس؛ إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه [و آله] و سلّم قال: «من رأی سلطانا جائرا مستحلّا لحرم اللّه؛ ناکثا لعهد اللّه؛ مخالفا لسنّه رسول اللّه؛ یعمل فی عباد اللّه بالإثم و العدوان فلم یغیّر علیه بفعل و لا قول ، کان حقّا علی اللّه أن یدخله مدخله» ألا و إنّ هؤلاء قد لزموا طاعه الشیطان.»(۱) .

روشن است که این روایت، اطلاق دارد. و علاوه بر اطلاق، چنین سلطان جائرهایی معلوم است تغییر در مقابل آن ها حتماً ملازمه ی با مضرّات و مفاسد دارد؛ چون مضرّت، نقص در عضو است و مال است جان است و این ها. اما مفسده بالاتر از این است یعنی غیر از این را هم شامل می شود؛ مفسده مثل این که آبرویش از بین برود مثل این که مریض بشود و امثال این ها. حضرت در این جا می فرمایند که هر کس تغییری ایجاد نکند به فعل یا به سخن، مبتلای به این عقاب های الهی می شود، حق است بر خدای متعال که این کار را بکند. پس امربه معروف حتی در صورت احتمال خطر، باز هم واجب است. پس این معارضه می کند با ماسبق.

مناقشه ی اول: این روایت، درباره ی هدم دین است

جواب این است که این روایت شریفه، موضوعش درحقیقت «هدم دین» است؛ سلطان جائری که می خواهد هدم دین کند و مستحلّ حرام های الهی است و دارد دین را از بین می برد، چنین سلطان جائری را اگر بتوانیم تغییربدهیم و ندهیم، در جهنم با او هم جایگاه خواهیم بود.

ص: ۵۱۸

۱- (۷) بحار الانوار، علامه مجلسی، ج۴۴، ص۳۸۲.

مرحوم امام هم از همین باب انقلاب کردند؛ فجایعی در به قول خودشان ۲۵۰۰ ساله درست کردند که حالا آدم از گفتنش اصلاً شرم دارد که از تلویزیون چه چیزهایی را پخش کردند و و و هزاران کارهای خلاف دیگر. آن روند اگر کم کم ادامه پیدا می کرد، تشیع و اسلام و این ها از این مملکت رخت برمی بست. مرحوم امام با آن تیزبینی هایی که ایشان داشت، این را احراز کرده بود. فلذا می فرمود هزار نفر هم کشته بشوند، اشکالی ندارد. البته با آن تدبیرهایی که خود ایشان داشتند، نه که از اول قیام به سیف بکنند. شاید یک دفعه این را نقل کردم حالا یک جاهای دیگری هم نقل کردم؛ مرحوم والد ما قدس سره از عشایر آمدند به امام اعلام وفاداری کردند و این که هر مقدار اسلحه بخواهید در اختیار شما می گذاریم، امام فرمودند که ما بنای بر دست به اسلحه بردن و این ها نداریم؛ اگر دولت یک در میلیون احتمال بدهد که ما این کار را خواهیم کرد، حوزه ی علمیه را قلع و قمع خواهد کرد.

پس این روایت، درباره ی جایی است که بیضه ی اسلام در خطر باشد، این یک وظیفه ی دیگری است. پس این فرمایش سیدالشهداء موضوعاً خارج از این روایات است.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث هفتم تا نهم) ۹۶/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دال بر عدم اشتراط / حدیث هفتم تا نهم)

خلاصه مباحث گذشته:

یکی از روایات داله بر عدم اشتراط، این روایت امام حسین علیه السلام بود. یکی از جواب هایی که دادیم، این بود که موضوع این روایت امر خاصی است، و درباره ی وظیفه ی دیگری است.

ص: ۵۱۹

فرمایش امام حسین در ادامه ی روایت، مؤید این مناقشه است

امروز تتمه ی روایت را عرض می کنم. دیروز تا اینجا خواندیم که: «قدلزموا طاعه الشیطان»، حضرت در ادامه می فرمایند: «و ترکوا طاعه الرحمن و أظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفیء، أحلوا حرام اللّه و حرموا حلاله و أنا أحق من غُیِّر(۱)، و قد أ تتنی کتبکم و قدمت علی رسلکم ببیعتکم انکم لا تسلمونی و لا تخذلونی » شما قول داده بودید که من را یاری می کنید دست از وفاداری من برنمی دارید و هکذا که فرمایشات شان چند سطر دیگر هم به حسب نقل هست.

پس بنابراین هم خودِ مضمون منقول از پیامبر اکر صلوات الله علیه و آله و سلم و هم مطلبی که خود حضرت تطبیق می فرمایند، همین است که اسلام در خطر است و به تعبیر فقهی و بعضی از روایات، بیضه ی اسلام در مخاطره قرار گرفته.

مناقشه ی دوم: سند

این کلام را تاریخ طبری نقل کرده الکامل فی التاریخ نقل کرده احقاق الحق نقل کرده وقعه الطف هم نقل کرده. همه ی اینها از ابومخنف نقل کرده اند، فرض کنیم ابو مخنف را بنابر وثاقتش می گذارند و مطالبش را قبول می کنند، ولی راوی از ابومخنف یعنی «عقبه بن ابی العیزار» مهمل یا مجهول است. البته یک اختلافی در مُهمل و مجهول هست، ولی ما می گوییم «مهمل»، یعنی اصلاً در کتب رجال ذکر نشده است، «مجهول» یعنی حالش مجهول است؛ چه در کتب رجال بالمرّه ذکر نشده باشد، و چه ذکر شده باشد ولی جرح و تعدیلی نداشته باشد.

۱- (۱) - یا احقُّ من غیَّر، اعرابی که اینجا گذاشتند، «احقّ من غُیر» است؛ یعنی من احق به کسانی هستم که تغییر داده شدند و به جای من کسی نشسته، ولی ظاهر این است که «احقّ من غیَّر» است؛ یعنی من مستحق ترین کسی هستم که این اوضاع را باید تغییر بدهد، از این جهت قیام کردم بر آن.

بنابراین از نظر سند، این روایت، اعتبار سندی ندارد.

بررسی تصحیح سند از طریق علوّ مضامین

البته مجموع این کلام را اطمینان داریم که ساخته و پرداخته نیست، اما شاید یک خصوصیاتی در این بود که نشود این جور استدلال کنیم؛ لعلّ یک جمله ای یادش رفته، یا مظنّه اش این است که حضرت این جور گفته. خلاصه در مقام استدلال ما نمی توانیم به این روایت استدلال کنیم.

مرحوم امام قدس سره هم مثلاً درباره ی صحیفه ی سجادیه در بعضی کتاب های فقهی شان فرموده اند که معلوم است نمی شود گفت: «این مجموعه، برای غیر امام است.»؛ چه کسی همه ی این مطالب بلند را می تواند بگوید؟! اما این جور نیست که بکلّ لفظٍ لفظٍ و کلمهٍ کلمهٍ بتوانیم آن را به امام سجاد نسبت دهیم؛ چون سندش آن طوری وافی نیست که ما بتوانیم به آن، استدلال فقهی بکنیم.

بعضی فقها به صحیفه ی سجادیه اعتماد کردند و گفتند مثلاً نماز جمعه برای غیر امام نمی شود؛ چون آن جا حضرت فرمود: «این از مناصب خاص ما است»؛ پس بنابراین دیگری حق ندارد مگر خود ما اذن بدهیم. بنابراین بعضی که مثلاً می گویند: «نماز جمعه در عصر غیبت حرام است»، به این تمسّک کردند. جواب، این است که شما این جمله را از کجا می گویید حجت است؟!

سؤال: آیا نمی شود یک متنی آنقدر عالی باشد که بفهمیم کلمه به کلمه ی آن از امام معصوم صادرشده؟

پاسخ: بله، گاهی ممکن است آن قدر علوّ متن داشته باشد حتی به خصوصیاتش، کهموجب قطع به صدور یا اطمینان به صدور بشود. این وابسته به اشخاص و خصوصیات فردی می شود؛ هر چه به اطمینان برگشت، دیگر شخصی می شود.

نمی شود زود یک کسی بگوید: «این علوّ مضمون دارد، عبارات خیلی کذاست، پس برای امام است.»؛ بعضی از نامه های معاویه علیه الهاویه آدم اگر نداند برای او است، خیال می کند مثلاً یکی از نامه های متعارف حضرت امیر است! بعضی از جاها عین ایشان حرف زده! ممکن است که سرقت هم کرده باشد از این جا و آن جا، ولی غرض این که اگر کسی بخواهد از راه «مضمون» صدور را درست بکند، احتیاج دارد به دقت وافری.

ص: ۵۲۱

۷- روایت دیگری از امام حسین

روایت دیگری که به آن استدلال شده، روایتی از حضرت است در «تحف العقول» در غیر تحف العقول. حضرت که از حجاز تشریف می بردند عراق، یکی از مناطقع «ذو حسم» است. «و رُوی أنّه لمّا حضرتِ الاقامه (یعنی اقامه الصلاه) خرج الحسین علیه السلام من خبائه (در پس نگاه شان) فی عذارٍ و نعلین فحمد اللّه و أثنی علیه ثمّ قال: أما بعد انه قد نزل من الامر ما قد ترون» شاید وقتی بوده که دیگر خبر شهادت جناب مسلم بی وفایی مردم کوفه رسیده بوده، حالا حضرت در این جا به حسب این نقل می فرماید: «إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ مِنَ الْأَمْرِ مَا تَرَوْنَ، وَ إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَ تَنَكَّرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُهَا وَ اسْتَمَرَّتْ، حَتَّى لَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةٌ كَصُبَابَةِ الْإِنَاءِ»؛ حضرت می فرماید که مابقی دنیا مثل صبابه است. ظرف وقتی آبش می ریزد، به قطراتی که در جداره هایش می ماند، «صبابه» می گویند. یعنی نسبت به ما مضی که نگاه می کنیم، تا قیامت کأنّ این جور چیزی باقی مانده؛ یعنی تمام دنیا اکثرش الی نزدیک به تمامش گذشته و یک مقدار این چنینی باقی مانده. یا ممکن است نسبت به خودشان مقصودشان باشد، ولی ظاهراً همان اولی است.

سپس حضرت می فرمایند: «وَ إِلَّا خَسِيسُ عَيْشٍ كَالْكَلَإِ الْوَبِيلِ أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ لِيَرْغَبِ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً (شهاده) وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَما»(۱) . برم هم به معنای سیء و ما یتنفّرُ النفس منه و یتزجِرُ منه است.

حضرت می فرمایند: وقتی به حق عمل نمی شود و از باطل اجتناب نمی شود، مؤمن باید رغبت کند و اشتیاق پیدا کند در لقای ربّش، به این صورت که وارد عمل بشود ولو به ضرر جانی و شهادتش بیانجامد. وقتی امربه معروف حتی اگر به ضرر جانی بیانجامد باز هم وظیفه است، پس به طریق أولی مراتب نازله، مثل قطع عضو و مضرات دیگر، عدم اینها شرط وجوب امربه معروف نیست.

۱- (۲) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ص۲۴۵.

بعـد حضـرت آن جمله ی معروف را فرمودند که: «إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَ الدِّينُ لَعْقٌ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مُحِّصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدَّيَّانُونَ». مرحوم علامه مجلسـی هم این را نقل کرده، تاریـخ طبری هم نقل کرده، تاریـخ ابن عساکر مسـنداً نقـل کرده، و هم چنین مثیر الاـحزان هم نقـل کرده، لهوف مرحوم ابن طاووس هم نقل کردنـد، و ینابیع الموده هم نقل کرده. کأنّ که استفاضه داشته باشد این نقل.

مناقشه ی اول: این روایت، مختص زمانی است که دین متروک شده

این اسـتدلال هم تمام نیست. اگر مفاد این کلام مبارک انحلالی بود و شامل تک تک باطلی که لایتناهی عنه می شـد و شامل هر تک تک حقی که لایعملُ به می شد، استدلال به این روایت تمام بود. اما فرضاً همین که یکی حلق لحیه کرد، آیا اینجا هم مؤمن باید به خاطر رغبت ملاقات با پروردگارش آماده ی شهادت بشود؟! «ألا ترون أنّ الحق لایعمل به» ظهور دارد در این که اصـلًا حق متروک شـده؛ یعنی هیچ کس عمل نمی کند، یا نادراً عمل می شود که ملحق به این است که هیچ کسـی عمل نمی کنـد. پس این کلاـم مبـارک، برای وقتی است که مسـئله ی جـامعه به جـایی رسـیده که اسـلام دیگر در آن مهجور شـده. این جـاست که علمـا که حافظان دین هسـتند و حصون اسـلام هسـتند، یک وظیفه ی دیگری دارنـد. این وظیفه، مشـروط نیست به شرایط امر به معروف فردی.

مسـئله ی انقلاب اسـلامی ایران هم همینطور بود. در ادامه اگر بنا باشـد خـدای ناکرده کم کم دوباره برگردیم به همان اوضاع سـابق، آن وقت باز وظیفه است. ولی بایـد نگـذاشت که به آن جاهای غلیظ و شدیـد برسـد انشاالله، یکی از راه های آن همین است که در موارد انتخابات خوب انتخاب بکنیم؛ اگر خوب انتخاب کردیم به آن جاها نمی انجامد انشاالله.

ص: ۵۲۳

مناقشه ی دوم: اشکال صدوری

از نظر سند، همان اشکال روایت قبلی اینجا هم می آید؛ که به خاطر علوّ مضامینش اطمینان داریم که از معصوم صادرشده، ولی می توانیم به کلمه کلمه ی آن فتوابدهیم؛ چون صحت سند آن ثابت نشده باشد، حتی اگر بگوییم راوی اش داعی بر کذب نداشته، شاید جایی اشتباه کرده باشد یا تلقّی خودش را گفته باشد.

۸- روایت حضرت امیر در نهج السعاده

روایت دیگری که به آن استدلال شده، روایتی است از امیرالمؤمنین سلام الله علیه در نهج السعاده. که نهج السعاده در حقیقت استدراک نهج البلاغه است؛ یعنی اضافه شده و هفت هشت جلد است. «قال ابو عطاء خرج علینا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام محزوناً یتنفّس، فقال کیف انتم و زمانٌ قد اضلّکم تعطّل فیه الحدود و یتّخذ المال فیه دُوَلا و یعادّا فیه اولیاء الله و یوالی فیه اعداء الله قلنا یا امیرالمؤمنین فإن ادرکنا ذلک الزمان فکیف نصنع؟ قال کونوا کأصحاب عیسی علیه السلام نُشروا بالمناشیر و صلبوا علی الخشب موتٌ فی طاعه الله عزوجل خیرٌ من حیاهٍ فی معصیه الله». به حسب این نقل، حضرت فرمود: در آن صورت وظیفه ی شما این است که مثل اصحاب حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام باشید که آن ها با اره بدن هایشان را قطع می کردند و آن ها را به دار می زدند یا بر خشب ها میخ کوب می کردند تا این که بمیرند. پس امربه معروف، مشروط به عدم ضرر نیست.

بعد به حسب این نقل حضرت فرمود: «موتٌ فی طاعه الله عزوجل خیرٌ من حیاهٍ فی معصیه الله»، این جمله که این جا از امیرالمؤمنین سلام الله علیه نقل شده، در روایات عامه از رسول خدا نقل شده و شبیه همین مطلب هست در «الدر المنثور عن رسول الله صلی الله علیه و آله إنّ رحی الاسلام ستدور، فحیث ما دار القرآن فداروا به»: تا آن جایی که آسیاب اسلام، بر دور قرآن می چرخد شما هم بچرخید. «و لیوشک السلطان و القرآن أن یقتتلا و یتفرّقا» اما بزودی این مسئله هست که خلاصه سلطنت و قرآن با هم می جنگند و از هم جدا می شوند. «إنّه سیکون علیکم ملوک یحکمون لکم بحکمٍ و لهم بغیره»: این ملوک اینجوری خواهندشد که به غیر قرآن حکم خواهند کرد. «فإن اطعتموهم اولّوکم و إن عصیتموهم قتلوکم». اینها، از اخبار غیبیه ای است که حضرت دادند و همین طور هم شد. «قالوا یا رسول الله فکیف بناءٍ ادرکنا ذلک قال تکونوا کأصحاب عیسی نُشروا بالمناشیر و رُفعوا علی الخشب موتٌ فی طاعه خیرٌ من حیاهٍ فی معصیه».

ص: ۵۲۴

باز در کنز العمّال هست «سیکون علیکم ائمه یملکون ارزاقکم، یحدّثونکم و فیکذّبونکم و یعملون فیسیئون العمل لا یرضون منکم حتی تحسّنوا قبیحهم و تُصدّقوا کذبهم فأتوهم الحق ما رضوا به فإذا تجاوزوا فمن قُتل علی ذلک فهو شهید» این هم از کنز العمّالی که برای عامه هست.

مناقشه ی اول: اشکال صدوری

این روایت ولو این که علوّ مطلب دارد و شواهدی هم دارد که بعید است کلّاً مجعول باشد، ولی سند ندارد.

مناقشه ی دوم: این روایت، ناظر به بیضه ی اسلام است

همان طور که در روایات قبل گفته شد، باز موضوع خاص است؛ مال آن جایی است که جائرین سلطه دارند و می خواهند اسلام را تغییر بدهند، می فرماید در آن صورت، وظیفه ی علما و غیر علما این است که مقابله کنند ولو این که به شهادت شان یا به چیزهای دیگر ختم بشود. البته این، در صورتی است که (همان طور که سیره ی ائمه در طول این زمان ها نشان می دهد) بدانند قیام مؤثّر واقع می شود. اما اگر بدانند مؤثّر واقع نمی شو،د قهراً این وظیفه نیست، بلکه یک چیز لغوی است.

ممکن است شما اشکال کنید که: «در زمان امام حسین علیه السلام این تغییر حادث نشد!»، جواب این است که آن تغییر، حادث شد؛ یعنی آن چیزی که حضرت از آن خوف داشتند و به خاطر آن فرمودند: «علی الاسلام السلام»، واقع نشد. فلذا گفته می شود که اسلام محمدی الحدوث، و حسینی البقاء است.

۹- روایت داود رِقّی

حضرت فرمود که مؤمن نباید خودش را ذلیل کند. گفتند چگونه؟ فرمود که «یَتَعَرَّضُ لِمَا لَایُطِیقُ ».

تقریب استدلال این است که چیزی که طاقت ندارد، عرفاً معنایش این نیست که یعنی قدرت تکوینی بر آن ندارد انجام بدهد، بلکه عرفاً به این معنی است که مشقّت فراوان دارد و حرج است و خیلی مشکل است؛ کما این که در قرآن شریف است: (رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِه)؛ نمی خواهد بگوید: «آنچه قدرت تکوینی بر آن را نداریم، بر عهده مان نگذار.»، می خواهد بگوید: «آنچه مشقت زیاد دارد را بر عهده مان نگذار.».

بنـابراین حضـرت می فرمایـد کسـی که متعرض یک امری بشود که طاقتش را نـدارد، اذلال نفس است. و از «اذلال نفس» هم نهی فرمودنـد که روایـاتش ذیل یک باب در وسائل جمع شـده. پس روایات هرجا که ضـرری باشـد چیزی باشـد پس بنابراین تقیید می کند این روایت.

البته این روایت همـان طور که در بحث قبلی عرض کردیم، نسبت این دو تـا، عموم و خصوص من وجه است؛ یـک جا امر به معروف و این ها هست که اصـلاً هیچ مشـکلی نیست، یک جا تعرّض به اموری است که ربطی به امر به معروف ندارد، در این جا با هم دارند شاخ به شاخ می شوند، پس تعارض می کنند و تساقطا می کنند.

جاهایی که مفسده و مضـرّت است، اذلال نفس است. این روایات می گوید: «لاتذلّ نفسک»، پس تقیید می کند ادله ی «مُروا بـالمعروف و انهـوا عن المنکر»؛ چـون امر به معروف و نهی از منکری که موجب اضـرار و مفسـده است، مصـداق اذلاـل نفس است.

اشکال: پس این روایت، اشتراط را اثبات کرد، نه عدم اشتراط را! پس نباید جزء روایات معارض قراربگیرد.

پاسخ: بله، ولی در عداد روایات باب ذکر شده است؛ گفته اند این هم از روایات معارض این باب است.

اما ممکن است بگوییم: مراد مستدل (یعنی کسی که معارضه انداخته بین این روایت با روایات داله بر اشتراط) این است که به این حـدیث، انقلابی نگاه کنیم؛ که اگر شـما هی بگوییـد ضـرر دارد مفسده دارد و امر به معروف نکنید و نهی از منکر نکنید، نتیجه اش اذلال نفس است.

مناقشه: این روایت، عدم اشتراط را مطلقاً اثبات نمی کند

این را قبول داریم که آن جایی که ترک امربه معروف باعث اذلال نفس می شود و باعث می شود عزت مسـلمین از بین برود، آنجا مشـروط به عـدم ضـرر نیست. اما همه جا اینطوری نیست؛ اگر یک کسـی دید یک خانمی بی حجاب است ولی به خاطر خوف ضـرر، او را نهی ازمنکر نکرد، اینطور نیست که اذلاـل نفس کرده باشـد. بنـابراین به این روایت هم نمیِ شود اسـتدلال کرد بر عدم اشتراط. استدلال به این جور ادله، مثل این است که الغریق یتشبّث بکل حشیش.

نتیجه: عدم تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

فتحصّل مما ذکرنا، که کلّ ادله ای که به آن ها استدلال شد و معارضه قرار داده شد، این ها تمام نشد.

نتیجه: اثبات اشتراط

طبق مختار: عدم تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

وقتی روایات مثبت عدم اشتراط تمام نشد، پس سَر ادله ی دالّه ی بر اشتراط، سلامت ماند از معارضه.

در فرض تمامیت روایات مثبت عدم اشتراط

به علاوه ی این که اگر ما معارضه را بر فرض بپذیریم و بگوییم که این دو طرف معارضه دارند، لقائلٍ که بگوید: آن روایات دالّه ی بر اشتراط مقدم است؛ چون

اولاً روایات مثبت اشتراط، موافق قرآن است

اولاً- موافق قرآن است و با آموزه های قرآن بیش تر جور درمی آید که فرمود: (وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ)(۱) و امثال ذلک. البته کسی هم ممکن است بگوید که این ها بیش تر است چون امر به معروف گفته و فلان.

ثانیاً موافق مشهور است

ثانیاً اگر گفتیم: «فتوای مشهور، از مرجِّحات است.»، چون در این جا فتوای مشهور به «اشتراط» است، پس آن روایات را باید ترجیح بدهیم.

ثالثاً اقوی بودن اسناد طبق مبنای تعدّی از مرجِّحات منصوصه

یک مبنا این است که در تعارض، از مرجحات منصوصه تعدّی کنیم کما علیه شیخ الاعظم الانصاری. وقتی تعدیه می کنیم اگر یک طرف معارض دارای اسناد اقوی باشد از طرف دیگر، آن را تقدیم می کنیم. مثلاً در مکاسب اگر روایتی معارضه کرد که در کافی است با روایتی که در محاسن است، ایشان روایت کافی را مقدم می دارد؛ چون کافی اقوی است تا محاسن.

در روایات دالّه ی بر اشتراط، موثقه بود، صحیحه بود، این ها بود. اما در روایات این طرف ما این جور چیزهایی نداشتیم؛ معمولاً اسنادش محل اشکال بود.

ص: ۵۲۷

۱- (۳) بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

بنابراین بنابر تعدّی از مرجِّحات منصوصه به مرجِّحات غیرمنصوصه، چون اسناد روایات مثبت اشتراط اقوی بودند، بنابراین روایات مثبت اشتراط را ترجیح می دهیم.

اشکال مبنایی

ولی این مطلبی که شیخ فرموده رضوان الله علیه، بعد از ایشان خیلی طرفدار ندارد و مسلک مرضی ای نیست و ما نمی توانیم از مرجحات منصوصه تعدی بکنیم.

دلیل عمده ی مثبت اشتراط

بنابراین مستند ما فعلاً عبارت است از روایت لاضرر که لانقاش فیه.

علاوه بر روایات به حکم عقل به دلیل عقلی و به اجماع هم استدلال شده، إن شاءالله فردا.

شرط چهارم عدم ضرر (نصوص دالّ بر عدم اشتراط / سیره) ۹۶/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (نصوص دالّ بر عدم اشتراط / سیره)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله ای بود که معارضه می کند با ادله ی داله بر اشتراط عدم ضرر و مفسده در وجوب امربه معروف. عمده ی روایات این بحث بیان شد و نتیجه این شد که روایت قابل استنادی برای تعارض، للتحقیق وجود ندارد. و اگر هم وجود داشته باشد، ترجیح و تقدیم، با روایات اشتراط است.

سیره

علاوه بر روایات، به سیره ی غیرواحدی از بزرگان اصحاب ائمه، بلکه بزرگان ادیان سابقه ی الهی استدلال شده که روش و منش آن بزرگواران این بوده که در باب امربه معروف مراعات ضرر را نمی کرده اند و اقدام می کرده اند اگرچه برای خودشان یا نزدیکان شان ضرر داشته.

تقریب استدلال

سیره ی این بزرگان حتماً مأخوذ از شرع بوده؛ چون نه تنها عادل بوده اند، بلکه از اوتاد بوده اند و تعاریف بلندی از معصومین راجع به آنها بیان شده که نشان می دهد در غایت ورع و تقوا بوده اند. اگر چنین شرطی وجود داشت، معقول نبود که این بزرگان این شرط را رعایت نکنند، خصوصاً که از نزدیکان و خواص ائمه بوده اند و اگر کارشان اشتباه بوده به آنها تذکرمی

داده اند. این سیره قرینه می شود بر این که یا باید روایات داله بر اشتراط را به نحوی تأویل کرد یا معنای غیرظاهری کرد، و یا این که معلوم می شود که آن روایات، ساخته شده است.

ص: ۵۲۸

بعضی از این نمونه ها عبارت است از مؤمن آل فرعون، جناب ابوذر، جناب میثم تمار، جناب حُجربن عَدی، بَرُشَید، مسلم، هانی، قیس بن مُسحَّر، و زیدبن علی، و حسین بن علی شهید فخّ، عمار، مالک اشتر و امثال این بزرگان.

از باب نمونه من یک مورد را عرض می کنم، بقیه را هم مراجعه بفرمایید که در احوالات شان روشن است. نامه ای منسوب به امام حسین علیه السلام هست در جواب نامه ی معاویه علیه اللعنه که حضرت فرموده اند: «أَ لَسْتَ قَاتِلَ حُجْرِ بْنِ عَدِیٍّ أَخِی کِنْدَهَ وَ أَصْحَابِهِ الصَّالِحِینَ الْمُطِیعِینَ الْعَابِدِینَ کَانُوا یُنْکِرُونَ الظُّلْمَ وَ یَسْتَعْظِمُونَ الْمُنْکَرَ وَ الْبِدَعَ- وَ یُؤْثِرُونَ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ لَا یَخَافُونَ فِی اللَّهِ لَوْمَهَ لَائِمٍ فَقَتَلْتَهُمْ ظُلْماً وَ عُدْوَاناً بَعْدَ مَا کُنْتَ أَعْطَیْتَهُمُ الْأَیْمَانَ الْمُغَلَّظَهَ وَ الْمَوَاثِیقَ الْمُؤَکَّدَهَ لَا تَأْخُذُهُمْ بِحَدَثٍ کَانَ بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُمْ وَ لَا بِإِحْنَهٍ(۱) تَجِدُهَا فِی صَدْرِکَ عَلَیْهِمْ أَ وَ لَسْتَ قَاتِلَ عَمْرِو بْنِ الْحَمِقِ...»(۲) ، و این برخورد معاویه به خاطر برخوردهایی بوده که این این بزرگان با عُمّال معاویه داشته اند، این سیره چطور با آن اشتراط «عدم ضرر» جور درمی آید؟!

جمع بین این سیره با ادله ی داله بر اشتراط

در جواب از این سخن، وجوهی از پاسخ ها وجود دارد که باید بررسی شود:

پاسخ اول: فعل لسان ندارد

پاسخ اول این است که اینها فعل آن بزرگواران است، و فعل لسان ندارد؛ عموم و اطلاقی ندارد، خصوصیات و وجه عمل (که واجب بوده یا مستحب) را بیان نمی کند، ممکن است عمل شان به خاطر استحباب بوده است. از طرف دیگر، ادله «وجوب» را مشروط می کند، اما نمی گوید که: «جایز نیست» یا «مستحب نیست»؛ ممکن است در مورد «ضرر» خداوند بر ما منّت گذاشته باشد و امربه معروف را واجب نکرده باشد، ولی ممکن است مستحب مؤکّدی باشد، کما این که بعضی هم به استحباب فتواداده اند. پس لعلّ عمل این بزرگواران، عمل به استحباب مؤکد بوده و نشان از علوّ مقام شان دارد که مستحبی که اینطور پرحرج و پرمشقت بوده را هم انجام می داده اند. پس ادله دلالت بر «اشتراط وجوب» می کند، و فعل این بزرگان دلالت بر «عدم اشتراط وجوب» نمی کند.

ص: ۵۲۹

۱- (۱) - یعنی حقد و کینه.

۲- (۲) الإحتجاج، أبی منصور أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی، ج۲، ص۲۰.

پاسخ دوم: ضرر به خاطر کینه ی دشمنان شان به امیرالمؤمنین بوده

جواب دوم این است که این بزرگان لعلّ می دانسته اند که علی أیّ حالٍ این مضرات بر آنها واردمی شود، در چنین شرایطی حساب می کرده اند: «حالا که قرار است ما را بکشند، چرا مجانی بمیریم؟! لااقل روشنگری کنیم.». مثل این است که کسی را برای اعدام می برند و در راه که دارند می برندش، مظالم شان را می گویند.

شاهد بر این مسأله میثم تمّار(۱) است. خواندن احوالات این بزرگان، آدم را بیدار می کند. در تنقیح المقال مرحوم مامقانی جلد هجدهم صفحه۶۸ در روایتی آمده است که: «وَ رُوِیَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنْ أَبِیهِ، عَنْ آبَائِهِ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمْ) قَالَ: أَتَی مِیثَمٌ التَّمَّارُ دَارَ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ (ع) فَقِیلَ لَهُ : إِنَّهُ نَائِمٌ ، فَنَادَی بِأَعْلَی صَوْتِهِ انْتَبِهْ أَیُّهَا النَّائِمُ(۲) فَوَ اللَّهِ لَتُخْضَبَنَّ لِحْیَتُکَ مِنْ رَأْسِکَ. فَانْتَبَهَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ (ع) فَقَالَ أَدْخِلُوا مِیثَماً، فَقَالَ لَهُ: أَیُّهَا النَّائِمُ وَ اللَّهِ لَتُخْضَبَنَّ لِحْیَتُکَ مِنْ رَأْسِکَ. فَقَالَ: صَدَقْتَ وَ أَنْتَ وَ اللَّهِ لَتُقْطَعَنَّ یَدَاکَ وَ رِجْلَاکَ وَ لِسَانُکَ وَ لَتُقْطَعَنَّ النَّخْلَهُ الَّتِی بِالْکُنَاسَهِ(۳) فَتُشَقُّ أَرْبَعَ قِطَعٍ(۴) فَتُصْلَبُ أَنْتَ عَلَی رُبُعِهَا(۵) وَ حُجْرُ بْنُ عَدِیٍّ عَلَی رُبُعِهَا وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَکْثَمَ عَلَی رُبُعِهَا وَ خَالِدُ بْنُ مَسْعُودٍ عَلَی رُبُعِهَا، قَالَ مِیثَمٌ فَشَکَکْتُ فِی نَفْسِی وَ قُلْتُ: إِنَّ عَلِیّاً لَیُخْبِرُنَا بِالْغَیْبِ، فَقُلْتُ لَهُ أَ وَ کَائِنٌ ذَاکَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ فَقَالَ إِی وَ رَبِّ الْکَعْبَهِ کَذَا عَهِدَهُ إِلَیَّ النَّبِیُّ(ص).» (۶) . پس بعضی اصحاب حضرت می دانسته اند که معاویه آنها را می کشد، و اینطور هم نبوده که این کشتن حتماً به خاطر امربه معروف بوده است، بلکه به خاطر کینه ای بوده که از بزرگان داشته اند. فلذا امام حسین علیه السلام این تذکر را به معاویه می دهند که: «لَاتَأْخُذْهُمْ بِحَدَثٍ کَانَ بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُمْ وَ لَا بِإِحْنَهٍ تَجِدُهَا فِی صَدْرِکَ»: مبادا اینها را با حقدها و کینه هایی که در دلت است بکشی. اینها طُلقاء(۷) بوده اند، از اسلام کینه داشته اند؛ آباء و اجدادشان در جنگ های صدر اسلام کشته شده اند، اینها اسلام نیاورده بودند و حقد وکینه ی امیرالمؤمنین را به دل داشتند تا یک روزی انتقام بگیرند، و به خاطر همین کینه ها بود که سیدالشهداء آن تذکر را به معاویه می دهند.

۱- (۳) - میثم تمّار خودش بعضی مَغیبات را می گفته؛ اینها از بزرگانی هستند که ارتقاء معنوی شان به حدی بوده که بعضی از این امور را می دانسته اند.

۲- (۴) - معلوم می شود خیلی با هم صحیحی بوده اند.

۳- (۵) - بالضم: موضع الزباله، و قال فی المراصد: محله بالکوفه.

۴- (۶) - آن درخت خرما را چهار قسمت می کنند.

۵- (۷) - تو را با یک چهارم آن درخت دارمی زنند.

۶- (۸) اختیار معرفه الرجال، شیخ طوسی، ج، ص۸۵.

۷- (۹) - کسانی که به اختیار خودشان تا قبل از فتح مکه مسلمان نشده بودند، پس از فتح مکه معروف به «طلقاء» یعنی «آزادشدگان» شدند. مقرر.

بنابراین این عـده ی معـدودی که ما اسامی مبارک شان را آوردیم، همه از آن بزرگانی هسـتند که احتمال دارد همینطور بوده اند.

پاسخ سوم: مأموریت خاص

جواب سوم این است که ممکن است این بزرگـان مـأموریت خاص داشـته انـد به خاطر تـدبیری که ائمه برای تـداوم اسـلام به آنهاه داده بودنـد، کما این که حضـرت سیدالشـهداء مأموریت خاص داشـته انـد و فرمودند که پیامبر را در خواب دیدند که به حضرت فرمودند: «إن الله شاء أن یراک قتیلاً».

پاسخ چهارم: احتمال اشتباه این بزرگان

آخرین جـوابی که می شـود داد، این است که: «اگر این بزرگـان کـاری را انجـام دادنـد، آیـا وجوبش اثبـات می شود؟!»؛ اگر روایتی به مـا رسـید که هر وقت فلاـن طور می شـد، میثم تمّـار سـجده ی سـهو به جـا می آورد.»، آیا می توانیم فتوا به وجوب سجده ی سهو بدهیم؟! اگر ادله ای بر عدم وجوب داشتیم، می گوییم: «ممکن است شتباهاً اجتهادکرده باشد.».

پاسخ پنجم: حفظ تشیّع

جواب دیگر، همـان جوابی است که در بعضـی روایات ماضـیه داشتیم؛ که این مسأله که فرمودنـد: «شـما مثل اصـحاب عیسـی باشـید که با اره تکه تکه شدند ولی مقاومت کردند»، این فرمایشات، برای ظرف خاص است؛ که مثلاً مسأله ی اسلام یا امامت در خطر است؛ اگر این خون ها ریخته نمی شد، تشیّع و راه حق مندرس می شد.

جـواب قبلی ایـن بـود که ائمه به آنهـا یـک مـأموریت خـاص داده انـد. این جـواب می گویـد: ممکن است خـود این بزرگـان تشـخیص داده انـد که اگر مقابل معاویه سـکوت کننـد، راه حق منـدرس خواهدشـد. ما هم همین امروز اگر ببینیم: تشـیع دارد منـدرس می شود و از بین می رود، ما هم چنین وظیفه ای داریم. بنابراین ممکن است رفتار این بزرگان، به خاطر رفع بدع بوده و از همان بابی باشد که امام حسین فرمودند: «و علی الاسلام السلام».

نتیجه: عدم معارضه ی این سیره با ادله ی دال بر اشتراط

پس یا تک تک این احتمالات، یا لااقل مجموع این احتمالات، مانع می شود که سیره ی این بزرگان را معارض با ادله ی سابقه قراربدهیم و باعث توجیه آن ادله قراربدهیم یا بگوییم: «آن ادله موضوع و مجعول هستند»، یا «روایتش اشتباه کرده اند».

این که صاحب جواهر فرموده: «و ما وقع من خصوص مؤمن آل فرعون و أبی ذر و غیرهما فی بعض المقامات فلأمور خاصه لا یقاس علیها غیرها.»(۱) لعلّ نظر مبارک شان به بعض ما ذکرنا باشد. حاصلش این است که این سیره فعل است، و فعل لسان ندارد. توجیهات مختلفی می شود و در بعض مقامات ممکن است به علل خاصه ای باشد که ما خبر نداریم؛ یا دستور خاص داشته اند، یا در معرض کشته شدن بوده اند اگرچه امربه معروف نمی کرده اند، یا خودشان تشخیص داده اند که به خاطر حفظ تشیّع لازم است جان شان را بدهند. بنابراین به این سیره ی این بزرگان نمی شود تمسک کرد.

بعضی سیره های دیگر مثل «مؤمن آل فرعون» علاوه بر این پاسخ ها، مشکل استصحاب شرائع سابقه را هم دارد.

نتیجه: اثبات اشتراط فی الجمله

پس این معارض هم از بین رفت، فتحصّل مما ذکرنا که دلیل «لاضرر» و «لاحرج» و بعض نصوص خاصه، وجوب امربه معروف را فی الجمله مشروط به «عدم ضرر» می کند؛ حدود و ثغورش را بعد باید بحث کنیم.

روایت دیگری بر اشتراط: طبیب مداوی

روایت دیگری هم دالّ بر اشتراط هست که فراموش کردم بخوانیم، این روایت قبلاً خواندیم: «وَ لْیَکُنْ أَحَدُکُمْ بِمَنْزِلَهِ الطَّبِیبِ الْمُدَاوِی إِنْ رَأَی مَوْضِعاً لِدَوَائِهِ وَ إِلَّا أَمْسَکَ.»(۲) . به ما دستور داده اند «کالطبیب المداوی» مداواکنیم؛ طبیب مداوی وقتی مداوامی کند که مضرت برای خودش یا اهلش یا دیگران نداشته باشد؛ اگر یک پزشکی بخواهد بیماری را معالجه کند اما خودش هم بیماربشود، آیا او را معالجه می کند؟! یا اگر معالجه ی او متوقف باشد بر این که او را به میان مردم ببرند و مردم دیگر هم به آن بیماری مبتلا بشوند، آیا در چنین شرایطی باید او را معالجه کند؟! داستان های خیلی عجیبی هست از زمان قدیم؛ که مثلاً وقتی کسی سل می گرفت و بیماری اش سخت می شد و امکان ابتلای اطرافیان بود، او را به بیابانی می بردند و مثلاً از دور برای او نان پرت می کرده اند! داستان های خیلی عجیب رقّت باری در این زمینه هست، و بعضی از این داستان ها در کتاب «الفرج بعد الشده» آمده که بعضی از اینها به نحو غیرعادی از طریق کرامت ها و معجزه ها و امثال ذلک شفا پیداکرده اند.

ص: ۵۳۲

۱- (۱۰) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۳.

۲- (۱۱) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۳۴۵.

این دلایل بر اشتراط، از نصوص بود. دو دلیل غیرلفظی هم وجود دارد .

شرط چهارم عدم ضرر (ادله ی وجوب / عقل و اجماع) ۹۶/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: عدم ضرر (ادله ی وجوب / عقل و اجماع)

خلاصه مباحث گذشته:

استدلال به نصوص برای اثبات شرط چهارم پایان یافت، گفتیم وارد ادله ی غیرلفظیه می شویم. ولی قبل از این که وارد ادله ی لفظیه بشویم، باید به کلامی از محقق خوانساری بپردازیم.

تزاحم بین امربه معروف با اضرار

محقق خوانساری در جامع المدارک بعد از این که ادله ی لفظیه را بیان می فرمایند و معارضاتش را هم بیان می کنند و سیره ی عده ای از اصحاب را جواب می دهند به این که ممکن است بر آنها واجب نبوده ولی مصاب باشند و این عمل مستحب باشد، بعد می فرمایند: «نعم یمكن أن یقال المقام من باب المزاحمه فبعض المنكرات لیس بحیث لا ینهی عنه بمجرّد ضرر قابل للتحمّل سواء كان مالیا أو عرضیّا ألا ترى أنّ وجوب الحجّ لا یرتفع من جهه الضرر القابل للتحمّل كما كان فی الأعصار السابقه یأخذون من أموال الحجاج بعنوان الاخوّه.»(۱) ؛

حاصل فرمایش ایشان این است که اینجا ممکن است از باب تزاحم باشد؛ پس باید مقایسه ی اهمّ و مهم کنیم، و ممکن است بعضی از واجبات جوری باشد که وقتی امر به آنها با ضرر به نفس مزاحمت می کند، آن واجبات مقدم باشد و ضرر را باید تحمل کرد. بعد مثال می زنند که مثلاً وجوب حج مقدم بر بعضی ضررها می شود؛ کما این که در ازمنه ی سابقه، مثل «گمرکات» رسم بوده که موقع ورود به حجاز یا مکه، مبلغی را به عنوان «حق اخوت» می پرداخته اند، ولی هیچ فقیهی به خاطر این ضرر فتوا به عدم وجوب حج نداده است. خرج های دیگر مثل خرج سفر و هزینه ی لباس، مقتضای طبیعت حج است، ولی این خرج را طبیعت حج اقتضانمی کند.

۱- (۱) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، السید أحمد الخوانساری، ج ۵، ص۴۰۶.

این کلام اولاً یک مقدار اجمال دارد که به کجا می خورد؛ آیا می خواهند کلام اصحاب ائمه را توجیه کنند که این بزرگان این موارد را از باب «تزاحم» می دیده اند و جان شان را به خاطر اقوی بودن ملاک امربه معروف داده اند نه از باب عدم اشتراط وجوب امربه معروف به عدم ضرر؟ آیا ما وقع من الأجلّه را می خواهند حل کنند؟ یا تعارض بین ادله ی داله بر اشتراط و ادله ی داله بر عدم اشتراط را می خواهند حل کنند؟

ظهور کلام ایشان، به نظر حقیر دومی است، ولی بعض اجلّاء کأنّ از کلام ایشان اولی (راه حلی برای رفع تعارض) استفاده کرده اند که با این کلام می خواهند عمل اجلاء اصحاب را توجیه کند. اگر اینطور باشد که این بزرگان برداشت کرده اند، یک جواب ششمی به سیره است، یا زیرمجموعه ی یکی از همان جواب های پنج گانه است؛ که بزرگانی مثل میثم تمّار و ابوذر و سایر بزرگانی که متحمل مشاقّ شدیده شده اند و حتی در این راه به شهادت رسیده اند، از باب تزاحم بین دو تکلیف بوده است؛ یکی این که اضرار به نفس یا به دیگری حرام است از باب (لا تُلقوا بأیدیکم إلی التهلُکه)، و تکلیف دیگر این بوده که نگذارید دین مندرس بشود، نگذارید ظلم شایع در جامعه باشد، نگذارید احکام خدا تعطیل بشود، نگذارید مناصب الهی به دست ظالم ها باشد. پس اضرار به نفس حرام است، و حفظ دین واجب است، قدرت بر امتثال هر دو نیست، اگر بخواهیم ضرر به نفس نرسد باید مقابل آن ظلم ها و تعطیل شدن احکام الهی سکوت کنیم، و اگر بخواهیم برای حفظ دین و عدالت فریادبزنیم ضرر به نفس زده ایم، پس قدرت امتثال هر دو را نداریم و درنتیجه باب «تزاحم» است و مسلّماً «حفظ دین» از طریق امربه معروف اهمّ است.

ص: ۵۳۴

الآن هم همینطور است؛ مجمع تشخیص مصلحت نظام به همین خاطر تشکیل شده؛ که امر حکومت خیلی از جاها دائرمی شود بین دو تکلیفی می شود که قدرت بر امتثال هر دو نیست؛ مثلاً ـ از یک طرف نباید املاک مردم را غصب کنند، و از طرف دیگر دو سال قبل این مسأله در شورای نگهبان مطرح شده بود که بسیاری از مراکز آموزشی در سراسر کشور، اجاره است و اجاره ی آنها سر آمده است و مالکینش رفته اند به دادگاه مراجعه کرده اند و حکم تخلیه گرفته اند؛ از طرفی املاک مردم است و تصرف در آنها بدون اذن شان جایز نیست، از طرف دیگر اگر همه ی اینها تخلیه بشوند، اختلال در نظام آموزش و پرورش لازم می آید، لذا باب «تزاحم» بود. شورای نگهبان گفت: «به حکم اولی، این احکام (تخلیه) درست است.»؛ چون شورای نگهبان مصلحت را لحاظ نمی کند، این را بردند به مجمع تشخیص مصلحت نظام، آنها هم گفتند: «این حکم ها تا دو سال و نیم اجرا نشود، و فعلاً مال الاجاره ی مردم را کما هو حقهم باید پرداخت بشود.». پس این مسأله ی «تزاحم»، هم حکم عقل است، هم حکم شرع است. و محقق خوانساری هم می فرماید: بر این اساس ابوذر و میثم تمار و این بزرگان محاسبه کرده اند و عمل کرده اند.

بنابراین ممکن است بگوییم: ادله ی امربه معروف که دلالت بر وجوب می کند، با ادله ی حرمت اضرار تزاحم می کند.

اشکال: شما در کلمات تان می گویید که اصحاب اجتهادکرده اند، اصلاً مگر آن زمان اصحاب پیامبر و امیرالمؤمنین اجتهادمی کرده اند؟!

پاسخ: بله. اینها چیزی نیست که در عصر غیبت پیداشده باشد، در اعصار خود ائمه علیهم السلام هم بوده است؛ در روایات اشاراتی هست که مثلاً عبدالله بکیر مطلبی گفت، به او گفتند: «از امام شنیده ای؟»، گفت: «نه، وحیٌ رزقنی الله.». یا معلی بن خنیس و عبدالله بن ابی یعفور در مسافرتی با هم بودند، یک گوشتی را، روی اجتهادات شان، یکی شان خورد دیگری نخورد، بعد که خدمت امام صادق سلام الله علیه رسیدند، اجتهادات شان را نقل کردند، در یک نقل هست که حضرت معلی بن خنیس را تأییدکردند، و در نهی دیگری عکسش هست، بالاخره باب اجتهاد از همان زمان ها مفتوح بوده است. و حضرت درباره ی ابان بن تغلب که فرمودند: «لقدأوجَع موتُ ابان قلبی»، در زمان حیاتش می فرمودند که: «من دوست دارم که تو در مسجد بنشینی و فتوابدهی.».

سؤال: قبل از زمان امام صادق هم از این اجتهادات داشته ایم؟

پاسخ: دلیل بر عدمش نداریم.

مناقشه: طرف مزاحمت با «حرمت اضرار»

ما به محقق خوانساری عرض می کنیم: طرف مزاحمت با حرمت اضرار به نفس، وجوب چه چیزی است؟ آیا وجوب امربه معروف است؟ یا وجوب حفظ دین از اندراس؟

طرف مزاحمت اگر امربه معروف باشد

این فرمایش شما در صورتی درست است که ادله ی امربه معروف اطلاق داشته باشد و مقید به «عدم ضرر» نشده باشد تا تزاحم بشود. مثلاً ابوذر از یک طرف دیده خداوند به او فرموده: «امر به معروف کن مطلقاً؛ چه ضرر داشته باشد و چه ضرر نداشته باشد.»، از طرف دیگر خداوند به او فرموده: «لاتُضرّ نفسک و اهلَک و سائرَ الناس و المسلمین»، و دیده که نمی تواند هر دو تکلیف را امتثال کند، سبک سنگین کرده و در آن شرایط دیده که امربه معروف مقدم است. در صورتی این مسأله از باب «تزاحم» است که ادله ی امربه معروف اطلاق داشته باشد. اما اگر بگوییم: «ادله ی امربه معروف، قصور مقتضی دارد و از اولْ اطلاقی نسبت به همه ی ضررها منعقدنمی شود.»، یا این که مقتضی قاصر نباشد ولی بگوییم: «ادله ی لاضرر حاکم است پس ادله ی امربه معروف را مقیدمی کند.»، در این صورت، وجوب امربه معروف اصلاً شامل موارد ضرری نمی شود و درنتیجه دو دلیل شاخ به شاخ نمی شوند؛ یعنی دو تکلیف گردن ما را نگرفته که تزاحم بشود. این، در صورتی است که طرف مزاحمت را ادله ی امربه معروف قراربدهید.

طرف مزاحمت اگر «حفظ شریعت» باشد

اگر طرف مزاحمت را «حفظ شریعت» قرارمی دهید، این ربطی به باب «امربه معروف»ی که متعارف است ندارد.

تزاحم بین دو طایفه از ادله

پس تزاحم وقتی پیش می آید که ادله ی امربه معروف مشروط به «عدم ضرر» نباشد. اما ما گفتیم که اینچنین نیست و عمل امثال میثم تمار و سایر بزرگان را نمی توانیم از باب «تزاحم» بگیریم.

ص: ۵۳۶

امـا ممکن است مقصود ایشـان کما هو الظاهر این باشـد که نخواهـد اینجا را از باب «تزاحم» حل کنـد، بلکه مقصود ایشان این باشـد که ادله ی امربه معروف و این ادله تزاحم دارند، پس باید در هر جایی ببینیم: «کدام اهم است؟»؛ ربّما امربه معروف اهمّ است و بایـد مقـدم بشود، و ربّمـا اضـرار اهمّ است و بایـد مقـدم بشود. مثلاًـ وقـتی بخواهیم به یـک معروف غیرمهم امرکنیم و صدها نفر هم کشـته بشوند، اضـرار اهمّ است. اگر ضـرر خیلی کوچک است، امربه معروف مقدم است. و اگر مساوی هسـتند، قواعـد باب «تزاحم» باید پیاده بشود. بعید نیست که ایشان بخواهند اینطور بفرمایند و بعضـی از فقهای دیگر هم همین مطلب را دارند که باب «تزاحم» است.

این مطلب که «باب تزاحم است» هم تمام نیست علی ضوء ما ذکرنا؛ چون همانطور که گفتیم، این ادله محکوم «لاضرر» است، پس اصلاً وجوب ندارد.

البته اگرچه این را قبول داریم که نباید با امربه معروف به ما ضرر برسد، ولی این را منکر نیستیم که تکالیف و وظایف دیگری هست که ممکن است تحت امربه معروف باشد و ممکن است از یک باب دیگری باشد؛ مراتب بسیار مهمه ای که اصل اسلام در خطر باشـد و کیـان اسـلام در خطر باشـد، در چنین مواردی امربه معروف مشـروط به «عـدم ضـرر» نیست. امـا مراتب نازله، مشروط است به دلیل «لاضرر» و به دلیل روایت فضل بن شاذان. بنابراین نمی توانیم این باب را از باب تزاحم قراربدهیم. و حق این است که استفاده ی اشتراط از ادله تمام است.

دلیل عقل

دلیـل دیگری که به آن اسـتدلال شـده، دلیـل عقلی است که محقق اردبیلی در مجمع الفائـده و البرهـان به آن تمسک فرموده؛ ایشان فرموده: آن منکری را که فاعل دارد انجام می دهـد قبیح است، اضـرار هم قبیح است، و دفعُ القبیح بالقبیح قبیحٌ، در نهی ازمنکری که ضـرری است، می خـواهیم منکری که قبیـح است را به «نهی ازمنکر»ی که قبیـح است، دفع کنیم، به حکم عقـل، چنین نهی ازمنکری قبیـح است. پس به این حکم عقـل می فهیم که ادله ی امربه معروف اطلاـق نـدارد؛ چـون چنین جعلی که شارع ما را وادارکند که امر قبیحی را به قبیحی دفع کنیم، قبیح است.(۱)

ص: ۵۳۷

۱- (۲) لانه قبیـح، و الضـرر أیضا قبیـح، و دفع القبیـح بالقبیـح، قبیح. مجمع الفائده و البرهان فی شـرح إرشاد الأذهان، المقدّس الأردبیلی، ج ۷، ص۵۳۹.

جواب نقضی: جهاد و قصاص

این استدلال، منقوض است به مواردی که در شرع داریم که واجب است امر قبیحی را به امر ضرری دفع کنیم. مثلاً ـ جهاد ابتدایی دفع منکر است؛ چون آنها تارک اوامر الهیه هستند، و از طرف دیگر جهاد باعث ضرر در مال و نفس است. و یا این که اجرای حدود و دیات و قصاص و امثال ذلک، از طرفی برای حیات است: «فلکم فی القصاص حیاتٌ»؛ وقتی قاتل را قصاص می کنند، باعث می شود دیگران حساب کار خودشان را بکنند، و این باعث حیات شما می شود و باعث دفع القبیح می شود و کشتن در جامعه کم می شود. بنابراین از طرفی دفع القبیح است، و از طرف دیگر کشتن و قطع عضو قبیح است، پس قصاص، دفع القبیح بالقبیح است. و هکذا مثال های دیگر.

جواب حلّی: مطلق ارتکاب ضرر قبیح نیست

اینطور نیست که: «ضرر مطلقاً قبیح است.»، ضرر وقتی قبیح است که آکد از فایده اش نباشد. مثلاً کسی یک بیماری کشنده گرفته، اما اگر پاهایش را قطع کنند زنده می ماند. پس اینطور نیست که: «مجرد ضررزدن قبیح باشد»؛ اگر ضررنزدن باعث ضرر بیشتری بشود، نه تنها چنین ضررزدنی قبیح نیست، بلکه حسن هم هست.

علاوه بر این که این، در صورتی است که این ضررها خودش مابإزاء نداشته باشد. اما اگر خود ضرر مابإزاء داشته باشد، درست است که ضرر است، اما مابإزائی دارد که درحقیقت جابر است و قابل مقایسه نیست، اصلاً قبیح نیست.

در قاعده ی «لاضرر» بعضی گفته اند: «آن نقصان هایی که جابر دارد، اصلاً ضرر نیست.»؛ چون جابر اخروی دارد، مثل خمس و زکات و جهاد. جواب آنجا این است که ضرر صادق است، ما داریم می گوییم: اگر مضرّتی جابر مهمی دارد، عقل نمی گوید: «ارتکاب آن مضرّت، قبیح است.». وقتی که ما چنین کاری بکنیم ابدیت مان آباد بشود، چطور این کار قبیح است؟!

ص: ۵۳۸

مرحوم مقدس اردبیلی علاوه بر این که فقیه است، متکلم و اصولیِ بزرگی هم هست، ولی متأسفانه کتاب های ایشان در اصول هنوز چاپ نشده است. حواشی اصولیِ ایشان، بر کتاب «ابن حاجب» است؛ چون آن موقع هنوز اصول عامه در حوزه های ما رایج بوده است. ایشان در کلام هم مرد بزرگی است، اگرچه کتاب کلامی مستقلی غیر از حدیقهالشیعه که به ایشان استناد داده شده، به دست ما نرسیده. اگر مراد ایشان همین ظاهری باشد که در مجمع الفائده است و ما فهمیده ایم، این مناسب با شأن این بزرگوار نیست. و لعلّ همین باعث شده که در کتب بعدی مثل صاحب جواهر یا ریاض، این استدلال را نیاورند.

اجماع

و دلیل دیگری که از ادله ی غیرلفظیه به آن استنادشده، اجماع و لاخلاف است. خود این محقق بزرگوار محقق اردبیلی یکی از مدعیان «لاخلاف» است.(۱) و همچنین صاحب جواهر از بعضی نقل فرموده اند که ادعای «لاخلاف» کرده اند.(۲)

مناقشه ی اول: اجماع ثابت نیست

جایی که «لاخلاف» می گویند و «اجماع» به کار نمی برند، معنایش این است که «اتفاق الکل» را احرازنکرده اند، ولی خلافی هم ندیده اند، فلذا فرمود: «بلا خلافٍ اَجِدُه»؛ یعنی شاید کسانی باشند که کتاب ننوشته اند یا کتاب شان در دسترسی ما نیست، بنابراین این خود تعبیر نشان دهنده ی «اجماع کل» نیست.

مناقشه ی دوم: اجماع مدرکی است

اگر هم نشان دهنده ی اجماع کل باشد، در این موردی که ادله ی وافره وجود دارد، این اجماع کشف نمی کند از این که این مُجمعین از طریق دیگری غیر از ما بأیدینا حکم شارع را به دست آورده اند. بنابراین کاشف از یک مدرکی در عرض این مدارک موجوده نیست که ما بتوانیم در عرض این ادله مطرح کنیم. اگر فرض کنیم این ادله ای که به دست ما رسیده نبود، آیا این فقها اتفاق بر این فتوا می کردند؟! اگر احراز کنیم که: «اگر این ادله ی مابأیدینا مثل «لاضرر» نبود، باز هم فقها بر همین مطلب اجماع می کردند.»، پسس این اجماع در عرض این ادله است.

ص: ۵۳۹

۱- (۳) و الظاهر عدم الخلاف فیه أیضاً. همان.

۲- (۴) بلا خلاف أجده فیه کما اعترف به بعضهم. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، الشیخ محمّدحسن النّجفی، ج ۲۱، ص ۳۷۱.

نتیجه: اثبات اشتراط فی الجمله

بحمدالله ثابت شد که اشتراط فی الجمله وجود دارد.

و مما ذکرنا، ظهر استدلال کسانی که می گویند: «شرط نیست»؛ همان ادله ی معارض. جواب از ادله ی آنها هم ثابت شد.

کسانی که تفصیل قائلند به این که در موارد خیلی مهم شرط نیست اما در غیر از آن مهم ها شرط است، وجه اش روشن شد؛ یا تزاحم قائل می شوند مثل محقق خوانساری، یا می گویند: انصراف فقط در موارد مهمه است، و در موارد غیرمهم انصراف نداریم.

این بحث پایان یافت.

مسائل

بعد از تنقیح اصل بحث، باید وارد جزئیات بشویم.

مسأله ی اول: اشتراط ضرر معلوم یا واقع ضرر

اولین مسأله ای که عنوان می کنیم، این است که: این که می گوییم: «عدم ضرر شرط است»، مقصود از «ضرر» چیست؟ آیا «واقع ضرر» شرط است و درنتیجه هر جا که احتمال دادیم شاید ضرری نباشد، واجب نیست؟ فکیف به این که مظنّه یا حتی اطمینان داشته باشیم؟! اگر عدم واقع الضرر و عدم واقع المفسده شرط شده باشد، نتیجه اش این می شود که چون شرط وجوب است، هر جا شک کردیم: «شرط وجوب، هست یا نیست؟»، قهراً چیزی بر ما واجب نیست؛ مثل این است که شک داریم: «ماه رمضان شده یا نه؟»، روزه واجب نیست، یا شک داریم: «زید به ما سلام کرد یا نه؟» جواب سلامش واجب نیست، احتیاجی هم به استصحاب عدم سلام کردن نداریم. اگر اینجوری باشد، کار خیلی آسان تر می شود.

از آن طرف اگر بگوییم: عدم «الضرر المعلوم» و عدم «المفسده المعلومه» شرط است، در جایی که احتمال ضرر هم می دهیم، باید اقدام کنیم؛ چون شرط وجوب نیست.

و اگر بگوییم: «مطلق احتمال ضرر و مظنّه ی ضرر یا حتی خوف ضرر شرط شده»، در جایی که احتمال ضرر می دهیم، باز هم وجوبی نیست.

کدامیک را بگوییم؟ این بحث مهمی است که إن شاءالله فردا عرض می کنیم.

شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر / اقوال و بررسی کفایت خوف) ۹۶/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط چهارم: ضرر (مسائل / مسأله ی اول: طریق احراز ضرر/ اقوال و بررسی کفایت خوف)

خلاصه مباحث گذشته:

بعد از این که اثبات شد وجوب امربه معروف مشروط است به عدم ضرر (جانی و اعضائی و مالی و عرضی، هم برای خود آمر و هم برای وابستگان به او و هم برای سایر مسلمین)، یقع البحث در این که اثبات ضرر به چه چیزی ممکن است؟ علما این مسأله را اینجور مطرح کرده اند.

اقوال

ابتدا اقوال در این مسأله را بررسی کنیم:

قول اول: اشتراط علم یا ظنّ

صاحب جواهر فرموده اند: «إن ظاهر الأصحاب اعتبار العلم أو الظن بالضرر»(۱) : اصحاب، فقط همین دو تا را ملاک قرارداده اند؛ که اگر علم یا ظنّ به ضرر دارید، امربه معروف واجب نیست، پس صرف احتمال و خوف ضرر کافی نیست. پس وجوب امربه معروف، مشروط است به عدم علم به ضرر و عدم ظن به ضرر. این، مشهور بین اصحاب است.

قول دوم: اشتراط علم یا ظنّ یا خوف

قول دوم که خود صاحب جواهر معتقد به آن است و مرحوم امام هم همان را اختیارکرده اند، علم و ظنّ و خوف است؛ یعنی حتی خوف و احتمال موهوم هم کافی است برای سقوط وجوب امربه معروف؛ پس وجوب امربه معروف مشروط است به این که نه علم داشته باشی، نه ظن داشته باشی، و نه خوف ضرر داشته باشی، بدون این که بین مضرّات مختلفه (جانی و اعضائی و عِرضی و مالی) فرقی باشد. مرحوم امام هم در مسأله ی یک همین مسلک را اختیار فرموده: «مسأله۱: لو علم أو ظنّ أنّ إنکاره(۲) موجب لتوجه ضرر نفسی أو عرضی أو مالی یعتد به علیه أو علی أحد متعلقیه کأقربائه و أصحابه و ملازمیه فلایجب و یسقط عنه، بل و کذا لو خاف ذلک لاحتمال معتد به عند العقلاء(۳) ، و الظاهر إلحاق سائر المؤمنین بهم أیضا.»(۴) .

۱- (۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۳.

۲- (۲) بعید نیست که مقصود حضرت امام از این «انکاره»، اعم باشد از «انکار فعل در محرّمات» و «انکار از ترک در واجبات»

باشد.

۳- (۳) یعنی احتمال نیشغولی نباشد.

۴- (۴) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۱، ص ۴۷۲.

قول سوم: تفصیل بین ضرر مالی و غیرمالی

قول سوم تفصیل می دهد بین ضرر و مفسده ی مالی و غیرمالی؛ در ضرر مالی فقط علم و مظنّه را لازم می داند، خوف و احتمال کفایت نمی کند. اما در غیر ضرر مالی، خوف هم کفایت می کند. لو لا الاجماع، ذهب الیه مرحوم آقاضیاء عراقی در «شرح تبصره»؛ می فرمایند: اگر اجماعی در کار باشد بر این که خوف و احتمال ضرر مالی هم مسقط وجوب است، می پذیریم.(۱) قهراً می خواهد بگوید: «باید احتیاط کنیم»، ولی از نظر فنّی لو لا ـ الاجماع، ایشان مناقشه دارد که خوف در باب «ضررهای مالی» مسقط وجوب باشد؛ مثلاً خوف آن را دارد که اگر امربه معروف کند، خانه اش را آتش بزنند، می فرماید: اینجا لولا الاجماع، محل تردید و اشکال است.

قول چهارم: تفصیل بین ضرر جانی و اعضائی با غیرهما

تفصیل بعدی این است که فقط در جانی و اعضائی، خوف هم کافی است. اما در عرضی و مالی، علم و ظنّ لازم است لو لا الاجماع.

اینها عمده ی وجوه یا اقوالی است که در این مسأله وجود دارد.

جایگاه اطمینان در این اقوال

قهراً اطمینان که حجت عقلائی است، داخل در علم دانسته اند؛ چون علم عرفی هم شامل آن می شود. یا این که مرادشان از ظن، اعم از ظن اطمینانی و غیراطمینانی بوده. بهتر است که از اطمینان هم نام ببریم.

۱- (۵) انّ فی إلحاق خوف الضرر بصوره الیقین به، حتی فی المال اشکال ... و علیه فیحتاج إثباته إلی دلیل متیقَّن، فإن کان فی البین إجماع- و لو بتسریه مناط خوف الضرر من باب الوضوء و الصوم و أمثالهما إلی المقام- فهو، و إلّا فللنظر فیه مجال، و الله العالم. شرح تبصره المتعلمین، للآغا ضیاء، ج ۴، ص ۴۵۴.

چینش مسأله به نحو دیگری

بهتر است این مسأله را اینطور طرح کنیم که: «وجوب امربه معروف آیا مشروط است به عدم علم یا اطمینان یا ظن یا خوف به ضرر؟ یا مشروط نیست؟». مهم در مقام این است که ادله را بررسی کنیم ببینیم: «مقتضای ادله چیست؟».

بررسی کفایت خوف

بزرگانی مثل محقق خوئی و شهیدثانی در مسالک قائل هستند به این که در باب «ضرر» شارع علاوه بر «علم» که حجت است و بحثی در آن نیست، ظن و خوف را اماره قرارداده است. در خصوص باب ضرر و مفسده اینچنین است.

دلیل اول: بنای عقلا و عدم ردع شارع

اگر تتبع در فقه کنید، می بینید مواردی که «ضرر» حکم را برمی دارد، شارع همه ی اینها را اماره و طریق قرارداده است. مثل روزه ی ضرری، بلکه به تعبیر جامع می توانیم بگوییم: «خوف»؛ چون شامل علم و مظنّه هم می شود. پس آقایان ادعا دارند که شارع حتی خوف و احتمال را هم اماره ی «ضرر» قرارداده است؛ چون از طرفی ضرر، یک چیزی است که انسان باید از آن تحرّزکند، و از طرف دیگر معمولاً علم صددرصد به ضرر، میسور نیست، لذا عقلا «احتمال» را هم کافی دانسته اند، و شارع هم ردعی از این سیره ی عقلا نکرده است.

محقق خوئی در باب صوم بعد از این که فرموده: «لا فرق فی الضرر بین أقسامه من کونه موجبا لشده المرض أو طول البرء أو شده الألم و نحو ذلک للإطلاق. إنما الکلام فی طریق إحراز الضرر، فالأکثر کما حکی عنهم علی انه الخوف الذی یتحقق بالاحتمال العقلائی المعتد به و ذکر جماعه اعتبار الیقین أو الظن، بل عن الشهید التصریح بعدم(1) کفایه الاحتمال و الصحیح هو الأول ... و علی الجمله فالمستفاد من الأدله ان العبره بمجرد الخوف، و لا یلزم الظن أو الاطمئنان فضلا عن العلم.»(2) (3) ، تا اینجا مربوط به باب «صوم» است.

ص: ۵۴۳

۱- (۶) در مستند شرح عروه به جای «بعد کفایه» نوشته بود: «بعد کفایه»، ولی هم استاد «بعدم» خواندند و هم در موسوعه ی مرحوم خوئی «بعدم» نوشته شده است.

۲- (۷) المستند فی شرح العروه الوثقی، الصوم ۱، ص۴۵۶.

۳- (۸) المستند فی شرح العروه الوثقی، السید أبوالقاسم الخوئی - الشیخ مرتضی البروجردی، ج۱۱، ص۴۸۶.

بعد می فرماید: «بل لایبعد أن یکون هذا طریقا عقلائیا فی باب الضرر مطلقا»: هر جا که باشد؛ چه صوم و چه غیر صوم. «کما یفصح عنه ما ورد فی مقامات أخر غیر الصوم. مثل ما ورد فی لزوم طلب الماء و فحصه للمتیمم علی الخلاف فی مقدار الفحص فی الفلاه من أنه یکف عن الفحص إذا خاف من اللص أو السبع»: کسی که آب ندارد، باید به اندازه ی «پرتاب یک تیر» از همه ی جوانب فحص کند، اگر آب پیدانکرد، سپس تیمّم کند. اینجا گفته اند: اگر خوف این را دارد که در این جوانبْ یک دزدی باشد، یا سبُع و درّنده ای باشد، فحص لازم نیست و همین مسوِّغ تیمّم می شود. پس در این باب، همین «خوف» را اماره قرارداده اند. «فیدل علی سقوطه لدی کونه فی معرض الخطر، و إلا فلا علم و لا ظن بوجود اللص أو السبع، و لذا عبّر بالخوف.»(۱) (۲) .

و همچنین در موارد دیگری مثل «سفر معصیت» مثال زده اند؛ سفری که خوف خطر در آن باشد، سفر معصیت است و نماز در چنین سفری تمام است.

پس مرحوم آقای خوئی می فرمایند که «خوف» یک طریق عقلائی است؛ شارع نه تنها این طریق عقلائی را ردع نکرده، بلکه می بینیم در جای جای فقه در روایات طبق آن مشی کرده است و فقها هم طبق آن فتوا داده . پس این، یک طریق عقلائی غیرمردوعه و مقبوله ی از نظر شارع است.

بزرگان دیگری هم شبیه این مطلب را دارند؛ مثلاً درباره ی «ظنّ» شهیدثانی در «مسالک» فرموده: «لأنّ الضرر المسوغ للتحرز منه یکفی فیه ظنّه، کما فی نظائره من الموارد الشرعیه.»(۳) .

۱- (۹) المستند فی شرح العروه الوثقی، الصوم ۱، ص۴۵۷.

۲- (۱۰) المستند فی شرح العروه الوثقی، السید أبوالقاسم الخوئی - الشیخ مرتضی البروجردی، ج۱۱، ص۴۸۷.

۳- (۱۱) مسالك الافهام، شهید ثانی، ج۳، ص۱۰۲.

اینجا همان بحث هایی می آید که: «چطور ردع نفرموده؟» درحالی که فرموده: «إنّ الظنّ لایُغنی من الحق شیئاً» و «لاتقفُ ما لیس لک به علمٌ»؛ اینها نه تنها رادع احتمال نیست، بلکه حتی رادع مظنّه هم هست. من اینها را ایکال می کنم به علم اصول.

مناقشه: احتمال، طریق به واقع نیست

البته اینجا یک مناقشه ای وجود دارد؛ که اگر مقصود از این که «خوف، طریق است.»، این است که مثل علم و اطمینان و ظنّ طریق به واقع است، چنین حرفی معنا ندارد؛ کما این که در اصول فرموده اند؛ چون احتمال و شک، طریق الی الواقع نیست. شک هم موجب خوف می شود، با این که «ارائه ی واقع» اصلاً در «شک» نیست!

پاسخ: موضوع حکم عقلایی، خوف ضرر است

در پاسخ به این مناقشه می توانیم بگوییم: «موضوع حکم عقلائی، خوف ضرر است.»؛ عقلا وقتی خوف ضرر داشته باشند، اجتناب می کنند؛ از باب این که خوف ها معمولاً ملازم با ضرر است. ولی خوف طریق نیست، کما این که شک هم طریق نیست. پس این که «ضرر» را موضوع قرارداده اند، یک تعبیرِ بامسامحه است.

پس یک راه برای اثبات کفایت خوف، این است که بگوییم: بنای عقلا بر این است و شارع هم این بنا را طردنکرده است.

دلیل دوم: قصور مقتضی

اگر دلیل ما بر اثبات این شرط «قصور مقتضی» باشد

دلیل دوم این است که بگوییم: ما از ادله اینجور استفاده کرده ایم که مهم ترین دلیل ما بر این شرط، یکی انصراف (قصور مقتضی) بود؛ در مواردی که امربه معروف مستلزم ضرر جانی یا ضررهای مهم دیگری است، ادله ی امربه معروف از آن موارد انصراف دارد، یا لااقل مشکوک الشمول است. وقتی مشکوک الشمول باشد، ظهور در وجوب، احرازنمی شود. اگر این را گفتیم، نتیجه این می شود که عرف، نه فقط جایی که علم یا مظنّه ی ضرر داشته باشد، بلکه حتی آن جایی که خوف ضرر داشته باشد را بعید می داند که مشمول ادله ی وجوب امربه معروف بشود. پس احتیاج نداریم که «طریقیت» را اثبات کنیم، بلکه می گوییم: اصلاً ادله ی امربه معروف، یا منصرف از این موارد است، یا مشکوک الشمول است نسبت به این موارد. بنابراین در تمام این موارد، واجب نیست.

اگر دلیل ما بر اثبات این شرط «لاضرر» باشد

دومین دلیلی که گفتیم مهم است، «لاضرر» بود. «لاضرر» می گوید: «هر جا ضرر واقعی است، امربه معروف واجب نیست»، پس وجوب امربه معروف مشروط است به این که ضرر واقعی نباشد. احراز هر مشروطی، منوط به احراز شرط است. مثلاً نمازظهر که مشروط به زوال است، پس «زوال» را باید احرازکنیم. در این صورت نه تنها خوف، بلکه حتی اگر ظن هم داشته باشیم، احرازنمی شود. بنابراین اثبات این مطلب، هیچ مؤونه ی زائده ای نمی خواهد؛ بعد از این که دلیل «لاضرر» گفت: «وجوب امربه معروف، مشروط است به انتفاء ضرر واقعی.»، و وقتی که طریق احراز، علم و اطمینان است، پس امربه معروف فقط وقتی واجب است که به «انتفاء ضرر» علم یا اطمینان داشته باشیم. پس اگر نسبت به «ضرر» مظنّه و یا حتی خوف داشته باشیم، انتفاء ضرر را احرازنمی کنیم و درنتیجه وجوب امربه معروف اثبات نمی شود.

پس برای وجوب امربه معروف، احراز انتفاء ضرر لازم است. پس عدم احراز انتفاء نتیجه می دهد عدم وجوب امربه معروف؛ چه این عدم احراز انتفاء ضرر، همراه باشد با احراز ضرر، و چه همراه نباشد. پس وقتی که علم به عدم ضرر داری، علم به عدم وجوب داری. اگر اطمینان به ضرر داری، اطمینان به عدم وجوب داری. اگر ظنّ به ضرر داری، چون موضوع وجوب یعنی «انتفاء ضرر» احرازنمی شود، پس شک در وجوب می کنی و درنتیجه وجوب اثبات نمی شود. خوف ضرر هم اگر داشته باشی، باز چون موضوع وجوب احرازنمی شود، پس وجوب اثبات نمی شود. بنابراین اثبات کفایت «خوف ضرر» هیچ مؤونه ی زائده ای نمی خواهد؛ بعد از این که دلیل «لاضرر» گفت: «وجوب امربه معروف، مشروط است به انتفاء ضرر.»، در کل موارد خوف ضرر، انتفاء ضرر را احرازنمی کنیم و درنتیجه امربه معروف واجب نیست.

ص: ۵۴۶

این هم دلیل سوم که دلیل قوی ای است و آن راه محقق خوئی و مبانی منهاج الصالحین که در آن دست اندازها گیرکنیم که: «به چه دلیل سیره ی عقلائیه است؟ و آیا امضاشده یا نه؟» احتیاجی نداریم، این راه خیلی صاف است. تا به حال قول صاحب جواهر و امام اثبات شد.

تا حالا، این ادله قول صاحب جواهر و فرمایش حضرت امام را اثبات کرد.

دلیل سوم: روایت فضل بن شاذان

دلیل چهارم(۱) این است که روایت معتبره ی فضل بن شاذان: «وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ إِذَا أَمْكَنَ وَ لَمْ يَكُنْ خِيفَةٌ عَلَى النَّفْس .»(۲) : طبق این روایت، در فرض خوف بر نفس یا اصحاب، امربه معروف واجب نیست. این روایت، منافات با «لاضرر» ندارد؛ اگر با «لاضرر» فقط علم و اطمینان و ظنّ را اثبات کردید، خوفش را هم به واسطه ی این روایت می توانید اثبات کنید.

مناقشه: این دلیل، خوف ضرر مالی و عرضی را اثبات نمی کند

لکن اشکال کردیم که ظاهر «خوف علی نفسه» فقط «ضرر جانی» است، و حداکثر ضرر اعضائی، اما از ضرر مالی انصراف دارد. پس این روایت نمی تواند اثبات کند که مجرد خوف ضرر مالی و عرضی کافی است برای عدم وجوب امربه معروف.

ولی بعض کلمات آقاضیاء ظهور دارد در این که شامل ضرر مالی و عرضی هم می شود. البته بین صدر کلامش با ذیل کلامش تهافت هست: ایشان در صفحه۱۳۸ از همین «شرح تبصره» بعد از این که به این روایت مبارکه استشهادمی کند، می فرماید: «و الظاهر من الخوف علی النفس خوفه من الضرر الوارد علیه أو علی أصحابه أعم من المال و غیره لا ـ انّ المراد خصوص خوف الضرر النفسی. فالنفس فی المقام مأخوذ فی قبال الغیر من الأصحاب، لا فی قبال العرض و المال.»(۳) ؛ پس اینجا اینطوری استظهارمی فرماید که شامل مال و عرض هم می شود. ولی در آخر کلامش می فرماید: «ثم انّ فی إلحاق خوف الضرر بصوره الیقین به، حتی فی المال اشکال. نعم لا یبعد الإلحاق فی النفسی و العرضی»(۴) . وقتی شما از روایت استظهارکردید که مال را هم دربرمیگیرد، چرا اینجا می فرمایید: «فی المال اشکال»؟!

۱- (۱۲) استاد از این دلیل تعبیر به دلیل چهارم کردند چون دلیل قبلی را دو دلیل حساب کردند، لکن به نظر حقیر دلیل قبلی، یک دلیل بود؛ این که دلیل اثبات این شرط «قصور ادله» باشد یا «لاضرر»، باعث نمی شود دو دلیل آورده باشیم. مقرر.

۲- (۱۳) عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۵.

۳- (۱۴) شرح تبصره المتعلمین، للآغا ضیاء، ج ۴، ص۴۵۳.

۴- (۱۵) شرح تبصره المتعلمین، للآغا ضیاء، ج ۴، ص۴۵۳.

پس اگر ما از این روایت استظهارکردیم که: «ضرر مالی و عرضی را هم شامل می شود»، می توانیم از این روایت استفاده کنیم که: «خوف ضرر هم کافی است برای این که امربه معروف واجب نباشد.»، اما اشکالش این است که این روایت انصراف دارد از ضررهای غیر نفسی و درنتیجه «مال» و «آبرو» را شامل نمی شود.

نتیجه: شرط چهارم خوف ضرر است

پس مقتضای مراجعه ی به ادله ی مقام و آنچه که مستند ما بود در اثبات این شرط، این است که چه علم چه اطمینان چه مظنه چه خوف کفایت می کند. و للفقیه که به جای این که اسم تک تک اینها را ببرد، تعبیر به «خوف» کند؛ چون شامل همه ی اینها می شود.

بلکه اصلاً اگر کسی دلیل مهم را ادله ی خاصه و آن روایات قراربدهد که امام فرموده خوف نداشته باشد، ما هم همین را باید ملاک قراردهیم، نه این که علم و مظنّه را بگوییم، بعد بگوییم: «خوف هم به علم و مظنّه ملحق می شود.» بلکه باید عکسش را بگوییم؛ چون به حسب نص، آنچه شرط قرارداده شده، «عدم خوف» است.

بعض ادله ی دیگر هم وجود دارد که إن شاءالله فردا این بحث را تکمیل می کنیم.

شرط چهارم ضرر (مسائل / مسأله ی اول طریق احراز ضرر / دلیل قول سوم و مناقشات آن) ۹۶/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرط چهارم: ضرر (مسائل / مسأله ی اول: طریق احراز ضرر/ دلیل قول سوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

این مسأله را بررسی می کردیم که: «آیا خوف، کاشف از ضرر هست یا نیست؟». در اثبات قول دوم یعنی کافی بودن خوف، سه دلیل اقامه کردیم. درنتیجه قول اول یعنی عدم کفایت خوف ردشد. امروز می خواهیم دلیل دو قولی که تفصیل داده بودند را بررسی کنیم.

ص: ۵۴۸

دلیل قول سوم: تفصیل بین ضرر مالی و غیرمالی

محقق عراقی قدس سرّه برای صورتی که خوف از ضرر باشد، چه ضرر نفسی چه عرضی و چه مالی، برای این صورت دغدغه دارد. صورت علم و یقین به ضرر را روشن است که می پذیرد، ولی برای صورت «خوف» دغدغه دارد و می فرماید که: ممکن است برای خوف نفسی و خوف عرضی دلیل اقامه کنیم اما برای خوف مالی نه؛ اگر اجماع داشته باشیم، همان دلیل می شود، و الا فللاشکال مجالٌ.

دلیل اول: قاعده ی اشتغال نسبت به امربه معروف

تقریب استدلال

امـا در صورت خوف نفسـی و عرضـی، اسـتدلال ایشـان این است که حفـظ نفس واجب است: «لاتلقوا بأیـدیکم إلی التهلکه»، حفظ آبرو و عرض هم واجب است، و در مواردی که انسان شک می کنـد: «نفس در مخاطره است یا نه؟» و تنها خوف ضـرر جانی را دارد، در این موارد، قاعده ی اشتغال اقتضامی کند که باید احتیاط کند؛ چون این تکلیف بر دوش اوست و الآن شک دارد که: «اگر این کار را نکند، آیا نفسـش یا آبرویش حفظ می شود؟»، قاعده ی اشـتغال می گوید: «الاشـتغال الیقینی یقتضی البراءه الیقینیه». بنـابراین در این موارد می توانیم بگوییم: چون واجب است حفـظ نفس و حفظ عرض، و چون احتمال می دهد که با امربه معروف کشته بشود یا آبرویش ریخته بشود و یا نقص عضو پیداکند، این آیه شاملش می شود. اما دلیلی برای حفظ مطلق مال نداریم و لذا قاعده ی اشتغال «ضرر مالی» را شامل نمی شود.

عبارت ایشان را بخوانم: «ثم انّ فی إلحاق خوف الضرر بصوره الیقین به، حتی فی المال اشکال.»(۱) ؛ پس ابتداءً می فرماید که نمی توان خوف را ملحق به علم و ظنّ کرد، حتی در ضـرر جانی و عرضـی. سـپس اسـتدراک می کنند و می فرمایند که: «نعم لایبعـد الإلحـاق فی النفسـی و العرضـی، لأنـه یجب حفظ نفسه عن المضار المزبوره، و مع الشک فیه فقاعـده الاشـتغال تقتضـی وجوب الحفظ.». این، فرمایش این محقق بزرگ است.

ص: ۵۴۹

۱- (۱) شرح تبصره المتعلمین (للآغا ضیاء)، ج ۴، ص۴۵۴.

مناقشات

ایشـان دو ادعـا دارنـد: اولاً در اسـقاط وجوب امربه معروف، خوف ضـرر نفسـی و عرضـی، ملحق است به یقین و ظنّ به ضـرر نفسـی و عرضـی؛ یعنی همانطور که یقین و ظن به ضـرر نفسـی و عرضی باعث سقوط وجوب امربه معروف است، خوف ضرر نفسـی و عرضـی هم مسـقط وجوب امربه معروف است. و ثانیاً خوف ضـرر مالی ملحق نیست به خوف ضـرر نفسـی و عرضی؛ یعنی وجوب امربه معروف، مشروط است به عدم خوف ضرر نفسی یا عرضی، ولی مشروط نیست به عدم خوف ضرر مالی. ما ابتدا مدعای دوم ایشان را نقدمی کنیم و سپس مدعای اول ایشان را.(۱)

مناقشه ی اول: تشکیک در عدم الحاق «خوف ضرر مالی» به «خوف ضرر نفسی و عرضی»

ممکن است در این فرمـایش مناقشه بشود به این که: اگر شک کردیم که: «آیا این کار (مثلًا شـرب تتن) برای ما ضـرر دارد یا ضرر ندارد؟»، اینجا جای اشتغال است؟ یا جای برائت است؟ مثلًا الآن یک میوه ی جدیدی به بازار آمده که نمی دانیم: «ضرر دارد یا نه؟»، برائت جاری می کنیم؛ چون این مورد شبهه ی موضوعیه ی ادله ی اضرار به نفس است.

قاعـده ی «اشـتغال» مـال جایی است که تکلیفْ منجَّز شـده به این که کبری و صـغرایش هر دو احرازشـده؛ آنجاهاست که می گوییم: «اشـتغال یقینی، مقتضـی برائت یقینی است.». مثـل این که ظهر شـده پس موضوع را احرازکرده، و کـبری یعنی وجوب نمازظهر را هم احرازکرده، حالا شک می کنـد که: «نمازظهر خوانده یا نه؟». پس مجرای قاعده ی اشـتغال، شک بعد از احراز صغری و کبری است. اما اگر اصلاً نمی داند: «ظهر شده یا نشده؟»، قاعده ی «اشتغال» جاری نمی شود.

ص: ۵۵۰

۱- (۲) این پاراگراف، از مقرر است.

در مانحن فیه این کبری که «لاتضرّ نفسک بإلقائه إلی التهلکه» احرازشده، اما اگر نمی دانیم: «آیا خوف ضرر مالی هم موضوع حرمت اضرار را محقق می کند یا نه؟»(۱) ، اینجا جای قاعده ی اشتغال نیست، بلکه جای شبهه ی موضوعیه ی «ضرر» است(۲) ، پس در «خوف ضـرر مالی» نسبت به جریان «لاتضرّ نفسک بإلقائه إلی التهلکه» برائت جاری می کنیم و درنتیجه ادله ی امربه معروف جاری می شود، پس در «خوف ضـرر» امربه معروف واجب است. بنابراین اگر این مطلب درست باشـد که: «در شـک در «ضـرر نفسـی و عرضـی» امربه معروف واجب نیست.»، نمی توانیم شک در «ضـرر مالی» را هم به آن دو ضرر ملحق کنیم و بگوییم: «در شـک در ضـرر مـالی هم امربه معروف واجب نیست». پس اگر اثبـات بشود که شـرط وجوب امربه معروف عـدم «خـوف در ضـرر نفسی و عرضـی» است، ثـابت نمی شود که شـرط وجوب امربه معروف عـدم «خوف در ضـرر مـالی» است. بنابراین در عدم وجوب امربه معروف نمی توانیم «خوف در ضرر مالی» را به «خوف در ضرر نفسی و عرضی» ملحق کنیم.

اشکال اول و پاسخ به آن: وجوب دفع ضرر محتمل

مگر این که کسـی بگویـد: «قاعـده ی «وجوب دفع ضـرر محتمل» که قاعـده ای عقلی است، اینجا را هم شامل می شود.»، ولی جریان این قاعده در اینجا هم محل اشکال است؛ چون مراد از این قاعده، دفع ضررهای اخروی است.

اشکال دوم طبق بعضی مبانی

پس می توانیم بگوییم: در این شـبهات موضوعیه، برائت جاری می شود و در خوف ضرر مالی هم امربه معروف واجب نیست، مگر این که بگوییم: «این موارد، از قبیل شبهات موضوعیه ای است که علمش در آستین آدم است.»؛ بعضی مثل مرحوم محقق آشیخ عبدالکریم حائری و بعضی دیگر این موارد را استثناءکرده اند؛ مثلاً کسی همین که چشمش را بازکند می تواند بفهمد: «صـبح شـده یا نه؟»، اگر بگویـد: «ما چشم مان را بازنمی کنیم، پس نمی فهمیم که اذان صـبح شـده و استصـحاب بقاء لیل می کنیم و سـحری می خوریم.» درصورتی که بـا یک نگاه به افق می فهمـد، این را می فرماینـد: نمی شود. یا مثلاً شک دارد که: «آیـا خون به انـدازه ی مازاد بر یک درهم به لباسـش چکیـد؟ یا نچکیـد؟» و اگر یک نگاه کنـد می فهمـد، ولی نگاه نکنـد و نمازبخوانـد. معمولاً می گویند: در شـبهات موضوعیه لازم نیست فحص کند حتی در این موارد، ولی ایشان در این موارد تأمل دارند.(۳) کسـی که این مبنا را دارد، می تواند بگوید: مکلف، در مواردی که با فحص کمی متوجه می شود ضـرر صدق نمی کنـد از جمله خوف ضـرر مالی، نمی توانـد بگویـد: «شایـد ضـرر صدق کند و امربه معروف واجب نباشد، پس چون شک در وجوب کردیم، امربه معروف واجب نیست.».

ص: ۵۵۱

۱- (۳) استاد به جای «آیا خوف ضـرر مالی هم موضوع حرمت اضـرار را محقق می کنـد یا نه؟» فرمودند: «آیا ضـرر مالی هم ضرر است؟».

۲- (۴) تا این قسمت از پاراگراف، از استاد است. از اینجا به بعد، از مقرر است.

۳- (۵) این پاراگراف را تا اینجا استاد فرمودند، از اینجا به بعد، نتیجه گیری مقرر است.

مناقشه ی دوم: تشکیک در الحاق مطلق(۱) «خوف ضرر نفسی و عرضی» به «یقین به ضرر نفسی و عرضی»

جواب دوم این است که فرض کنیم در «ضررهای نفسی و عرضی» تکلیف «حرمت اضرار به نفس» منجَّز است، ولی باید توجه داشته باشیم که در طرف دیگر هم ادله ی امربه معروف را داریم، این اطلاقات را چرا مقیدکنیم؟! اینها، دو تکلیفِ جدا از هم است: «مُر بالمعروف و انهَ عن المنکر؛ سواءٌ که موجب هلاکت نفست بشود یا نشود، موجب آبروریزی بشود یا نشود، موجب ضرر مالی بشود یا نشود.». پس دو تکلیف منجَّز داریم و درنتیجه باب «تزاحم» است؛ دو تکلیفی داریم که نمی توانیم هر دو را امتثال کنیم؛ اگر امربه معروف را امتثال کنیم، (لاتلقوا بأیدیکم إلی التهلکه) را نمی توانیم امتثال کنیم، اگر بخواهیم (لاتلقوا بأیدیکم إلی التهلکه)(۲) را امتثال کنیم، «مُر بالمعروف و انهَ عن المنکر» را نمی توانیم امتثال کنیم.

وقتی اینطور تزاحم شد، باید سبک سنگین کرد؛ یک جا ممکن است امربه معروف اهمّ از ضرر جانی و عرضی باشد، یک جا هم ممکن است ضرر اهمّ از امربه معروف باشد، یک جا هم ممکن است مساوی باشد و مخیَّر بین هر دو باشم. ولی در هر صورت نمی توانیم مطلقاً بگوییم: «باید خوف نفس و عرض را ملحق کنیم به جایی که یقین داریم».

دلیل دوم: ماده ی «حفظ» شامل «احتمال ضرر» هم می شود

اما یک بیان دیگری هست که بعض اجله ی معاصرین از اساتید سطح ما فرموده اند که اگر آنجور تقریب بکنیم، شاید این اشکالی که کردیم حل بشود و بیان آقاضیاء اصلاح بشود و طبق آن اصلاح، این مناقشه برطرف بشود.

ص: ۵۵۲

۱- (۶) «مطلق» در عنوان، وصل «الحاق» است، نه این که مضاف باشد برای «خوف».

۲- (۷) بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

ایشـان فرموده انـد که: جایی که ما احتمال می دهیم و خوف داریم، در مورد ضـرر نفسـی که مثلاً کشـته می شود و یا اعضا و جوارحش در مخـاطره قرارمی گیرد و کورمی شود، مـا در این موارد نبایـد بگوییم: «مشـکل داریم»؛ چون معتـبره ی فضـل بن شاذان را داریم. مگر این که کسـی در سـند اشکال بکند. طبق این روایت، خوف ضرر، باعث سقوط وجوب امربه معروف می شود. در جـایی هم که ظن به ضـرر داشـته باشـیم، بالاـولویه وجوب ساقط می شود؛ وقتی در «خوف» شارع می فرمایـد: «امربه معروف واجـب نیست»، به طریـق اولی جـایی که مظنـون است، واجب نیست. لـذا فرمـوده: «و هکـذا حکم الظنّ بالضـرر؛ فـإنّ الخوف إذا کان موجباً للسقوط، فالظن، کذلک بالاولویه.».

از مطـالب دیروز هم این نکته برداشت می شود که: لاـزم نیست مظنّه را بالاـولویه خـارج کنیـد؛ همـان دلیلی که اشتراط عـدم «خوف» را اثبات می کنـد، بالمطابقه اشتراط عدم «ظن» را هم اثبات می کند؛ چون مناشـئ خوف، مختلف است؛ ممکن اسـت منشأ خوف، ظنّ به ضـرر باشد، نه فقط احتمال ضرر. پس آن دلیلی که خوف را اثبات می کند، بالمطابقه ظن را هم اثبات می کنـد و نیـازی به مفهوم اولویت نیست. مثـل این است که شـارع بفرمـاد: «أکرم العالم»، بعـد ما بگوییم: «غیر اعلم و غیر اورع را بالمطـابقه می گیرد، اعلم و اورع را به مفهـوم اولـویت.»! در مـانحن فیه هم وقـتی که فرموده: «هر وقت خوف بر نفس داشـتی، امربه معروف واجب نیست.»، شـمول این دلیل، درباره ی «مظنّه» آکـد است نسـبت به آن جایی که فقط احتمال می دهیم. پس اگر کسی این روایت را قبول کند، باید بگوییم: «نسبت به خوف بر نفس، روشن است.».

دربـاره ی «ضـرر عرضـی» ایشان می فرماینـد: «و أما إلحاق الظنّ بالاحتمال المعتـدّ به بالضـرر العرضـی، فلأنّ حفظ العرض من الواجبـات»، تا اینجا آقاضـیاء هم همین را می فرمود، ولی نکته ی ظریفی که باعث می شود تقریر این دو بزرگوار با هم تفاوت داشـته باشد، این است که ایشان می فرماید: ماده ی «حفظ» اگر واجب شد، مقتضایش این است که در حالت شک هم احتیاط بکنیم. مثلاًـ وقـتی می گوینـد: «خـودت را از سـرماخوردگی حفـظ کن»، منظور فقـط این نیست که: «وقـتی می دانی سـرمامی خـوری مثـل این که بـدون لبـاس بیرون بروی، در اینجـا خـودت را حفـظ کن.»، بلکه منظور این است که جـایی هم که شـک داری، خـود را بایـد حفـظ کنی. اینجـا هـم می فرماینـد: «خـودت را از آبروریزی حفـظ کـن». خصوصـیت مـاده ی «حفـظ» و «حراست» این است که از «خوف» هم اجتنـاب کنـد؛ مثلاًـ کسـی را که مـأمور حراست از جـایی می کننـد، اگر ببینـد یک نفر ناشـناس دارد واردمی شود، نمی تواند بگوید: «شـبهه ی موضوعیه است، اشـکال ندارد برود داخل.»، و نیازی هم نیست که در موارد شـک «احتیـاط» جعـل کننـد، بلکه همـان «حفـظ کن» کـافی است که در موارد شـک هم احتیـاط کنـد؛ یعنی تحقق آن حراست، در همین است. با توجه به این مطلب، «الاشـتغال الیقینی یقتضـی البراءه الیقینیه» هم لازم نیست؛ اصلاً مقتضای «حفظ» همین است، نه این که عقل چنین حکمی می کند.

ص: ۵۵۳

پس اگر می بیند طرفْ یک آدم دهن دریده ای است؛ اگر در جمع او را نهی ازمنکر کند، ممکن است آبرویش را ببرد، اینجا شارع فرموده: «احفظ عرضک» و در موارد شک هم همینجور است.

بر همین اساس است که حتی مؤمن عاصی حق ندارد بگوید: «من فلان گناه را کرده ام»؛ خدای متعال آنقدر رحیم و ودود است که ذیل آیه ی «کِراماً کاتبین» در روایت داریم که که وقتی مؤمنی گناهی کرد، خدای متعال تا هفت ساعت اجازه نمی دهد حتی آن ملائکه هم بفهمند، اگر در این هفت ساعت توبه نکرد، آن ملائکه هم متوجه می شوند و می نویسند. خدای متعال اینجور آبروی مؤمن را حفظ می کند، و دستور هم داده که: «آبروی خودتان را حفظ کنید».

حالا ما یک چیزی هم اضافه می کنیم؛ که اگر در آن روایت فضل بن شاذان مناقشه کردید و سند را نپذیرفتید، حفظ النفس را قبول دارید که واجب است، همین بیانی که در «عرض» می آید، در «حفظ نفس» هم می آید؛ که خود ماده ی «حفظ و حراست» این اقتضا را دارند.

مناقشه: اطلاق ادله ی امربه معروف مقتضی تزاحم است

اشکالی که به بیان آقاضیاء واردمی شد، به این بیان واردنمی شود. و لعلّ مقصود محقق عراقی هم همین باشد ولی قصور در عبارت هست.

ولی اشکال دومی که آنجا به محقق عراقی عرض کردیم، اینجا هم واردمی شود؛ که چرا تقییدمی کنید؟! مقتضای «احفظ نفسک» این است که در حالت شک هم احتیاط کنیم، مقتضای اطلاق «مُر بالمعروف» هم این است که امربه معروف کند حتی اگر آبرویش در خطر باشد. اگر از اول بگویید که: «ادله ی امربه معروف، از این موارد، یا انصراف دارد یا مشکوک الشمول است.»، در این موارد برائت از وجوب امربه معروف جاری می کنیم. اما وقتی به این بیان می خواهید مشکل را حل کنید، یعنی اطلاق ادله ی امربه معروف را پذیرفته اید و معتقدید که انصراف ندارد، پس دو دلیل داریم با دو مقتضای مختلف، و ما قادر به امتثال هر دو نیستیم، بنابراین باب «تزاحم» می شود. وقتی باب «تزاحم» شد، گاهی امربه معروف اهمّ است ولو یک سیلی هم بخوریم، گاهی عرض اهمّ است. ملاک این اهمیت ها را هم، یا باید از شارع گرفت، یا از ارتکازات متشرعه.

ص: ۵۵۴

نتیجه: عنوان جامع «خوف»

فتحصل مما ذکرنا که این شرط را قبول کردیم. و این را هم قبول کردیم که نه فقط علم و ظن، بلکه حتی شک و وهم نسبت به ضرر هم باعث سقوط وجوب امربه معروف می شود. پس به جای این که از تک تک علم و اطمینان و ظن و شک و وهم اسم ببریم، می توانیم از عبارت جامع «خوف» استفاده کنیم؛ چه منشأ این خوف، علم باشد، چه اطمینان باشد، چه ظن باشد، و چه احتمال معتدٌّبه عقلائی باشد.

مسأله ی دوم: حرج

و هکذا مواردی که حرجی است، امربه معروف واجب نیست.

نسبت حرج با ضرر

نسبت «حرج» با «ضرر» عموم و خصوص من وجه است؛ مثلاً ما وقتی «صرف میر» می خواندیم، یک دوستی داشتیم از شمال آمده بود، با هم هم مباحثه بودیم، می گفت: «ما آب رودخانه که یخ بسته را می شکنیم و می رویم توی رودخانه غسل می کنیم، خیلی سردمان می شود و خیلی هم مشقّت برایمان دارد، ولی مریض نمی شویم.»! اینجا حرج هست، ولی ضرر نیست.

امربه معروف حرجی هم واجب نیست

امام رضوان الله علیه فرموده: اگر امربه معروف موجب حرج بر خودش یا بر دیگری بشود، باز هم واجب نیست. مثلاً می داند اگر الآن امربه معروف کند، او را زندان می اندازند و زن و بچه اش در حرج شدید می افتند، اینجا واجب نیست، مگر این که از عظائم شریعت باشد. یا ممکن است خودش را در زندان بیندازند و غذایش را هم بدهند و ضرری برایش نداشته باشد، ولی حرج فوق العاده ای است.

دلیل

دلیلش یا ادله ی «لاـحرج» است که: «ما جُعل علیکم فی الدین من حرج»، یا قبل از این دلیل، همان انصراف و عدم شمول است؛ که خیلی بعید است من خودم را به خاطر کسی به حرج بیندازم.

پس قسمت عمده ای از از حرف هایی که در «ضرر» زدیم، در «حرج» هم می آید.

مسأله ی سوم: ضرر و حرج استقبالی

مسأله ی دیگر هم این است که: فرقی نمی کند این ضرر یا حرج، فعلی باشد یا استقبالی باشد؛ گاهی می داند: «الآن که امربه معروف می کند، ضرری به او نمی رسد، ولی او می رود تؤطئه می کند و یک سال بعد به او ضرر یا حرج می رساند.»، امام فرموده اند(۱) (۲) ، در جواهر(۳) (۴) هم فرموده اند که فرقی بین حال و مآل نیست. دلیلش همان ادله است.

شرایط دیگر

بنابراین چهار شرطی که در شرائع و جواهر ذکرشده بود برای امربه معروف تمام شد و راه روشن شد. آیا شرایط دیگری هم وجود دارد یا ندارد؟ جواهر و شرایع شرط دیگری نفرموده اند. ولی از شیخ بهایی یک شرط دیگری نقل می کنند؛ که خود شخص آمر و ناهی باید عامل باشد. مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء، علی ما ببالی، شرایط را شاید از عشره هم بالاتر برده که باید آنها را هم مطرح کنیم، ولی بحث زیادی نخواهدداشت.

إن شاءالله تعطیلات مان تعویض کارهایمان باشد. مثلاً در ماه رمضان می توانیم یک کتاب صوم استدلالی بخوانیم. البته تبلیغ هم خیلی کار خوبی است؛ اگر کسی داخل مردم نشود و به تبلیغ نرود، خود انسان از واقعیات عقب می ماند؛ ممکن است یک ملایی بشود که موضوعات را اصلاً نشناسد و اگر مضرّ نباشد، لااقل کم فایده می شود. بنابراین تبلیغ به اندازه ی ماه مبارک رمضان و دهه ی اول ماه محرم و دهه ی آخر صفر، نه تنها هیچ ضربه ای به درس نمی زند، بلکه مفید است. و اینها هم مانع مطالعه نمی شود؛ خصوصاً این جعبه هایی که امروز درست شده، همه چی دارد، کتابخانه ی سیّار است، می تواند تنظیم کند که وقتی در تبلیغ است، روزی یک ساعت کار استدلالی بکند، هم اصول و هم فقه.

ص: ۵۵۶

۱- (۸) مسأله ۲ لاـ فرق فی توجه الضرر بین کونه حالیا أو استقبالیا، فلو خاف توجه ذلک فی المآل علیه أو علی غیره سقط الوجوب.

۲- (۹) تحریر الوسیله، امام خمینی، ج۱، ص۴۷۲.

۳- (۱۰) فلو علم أو ظن توجه الضرر إلیه أو إلی ماله أو إلی عرضه أو إلی أحد من المسلمین فی الحال أو المال سقط الوجوب بلا خلاف أجده فیه.

۴- (۱۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۲۱، ص۳۷۱.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹